رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(٢٠٠٣/٨/١٦٤٢)

٢٨٢

الرفاعي، جميلة عبد القادر
السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية / جميلة عبد القادر الرفاعي. ط١.ـ عمان: دار الفرقان، ٢٠٠٤.
(   ) ص.

ر.إ.: ٢٠٠٣/٨/١٦٤٢.
المواصفات: /الإسلام//الحركات الإسلامية/

*تم إعداد بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية

دار الفرقان للنشر والتوزيع
العبدلي - عمارة جوهرة القدس
هاتف ٤٦٤٠٩٣٧، ٤٦٤٥٩٣٧ (٦ ٩٦٢+)
هاتف: ٤٦٢٨٣٦٢ (٦ ٩٦٢ +)
ص ب: ٩٢١٥٢٦ عمان ١١١٩١ الأردن
ص ب: ٩٢٧٦٢١ عمان ١١١٩٠ الأردن
إربد - مقابل جامعة اليرموك -
تلفاكس: ٧٢٧٦٥٠٦ (٢ ٩٦٢+)

السياسة الشرعيّة

عند الإمام ابن قيّم الجوزيّة

-رحمه الله-

تأليف

الدكتورة جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي

أستاذة مساعدة في كلية الشريعة ـ الجامعة الأردنية

دعاء

اللهم اجز نبيّنا محمداً ﷺ أفضل ما جزيت نبيّاً عن أمته

فقد بلّغ الرسالة وأدّى الأمانة وجاهد في الله خير جهاده

رب اغفر لي ولوالدي

اللهم اغفر لهما وارحمهما فقد أمداني برهما وعطفهما .

اللهم اغفر لأساتذتي، ومعلمي الناس الخير .

اللهم انصر إخواننا المجاهدين في جميع البلاد .

الإهداء

إلى سيد المعلمين، سيدنا محمد -صلى الله عليه وسلم- وإلى الصحابة والتابعين المخلصين الأوفياء.

إلى النبع الطاهر والدي الذي هيّأ لي أسباب العلم ومدني بماله وعطفه، أدامه الله بالإيمان والصحة.

إلى نبع الحنان والدتي التي سهرت من أجلي، أدامها الله بالإيمان والصحة.

إلى جدي -رحمه الله- الذي سقط شهيداً على ثرى فلسطين في معركة القسطل.

إلى زوجي المحامي الذي وقف إلى جانبي وأعانني على مواجهة الصعوبات التي مررت بها....

وإلى أبنائي هدى والمثنى...

إلى كل مسلم مجاهد يتطلع إلى بزوغ فجر الإسلام من جديد ليشرق على الحياة.

بسم الله الرحمن الرحيم

فصل تمهيدي

ترجمة حياة

الإمام ابن قيم الجوزية

-رحمه الله-

نسب الإمام –رحمه الله– [1]:

---

(1) ابن ناصر الدين: محمد بن أبي بكر ناصر الدين الدمشقي الشافعي ت(٨٤٢هـ)، الرد الوافر على من زعم من سمّى ابن تيمية "شيخ الإسلام" كافر، مجلد واحد، الطبعة الثالثة، طبعة المكتب الإسلامي (١٤١١هـ- ١٩٩١م)، ص ١٢٤-١٢٦ رقم الترجمة ٢٩، وسيشار إليه فيما بعد بابن ناصر الدين: الرّد الوافر، أبو اليمن: مجير الدين أبي اليمن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن العليمي المقدسي الحنبلي (٨٦٠- ٩٢٨هـ)المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، وحقق الجزء الخامس حسن إسماعيل مروة، وحقق الجزء الرابع عبد القادر الأرناؤوط وإبراهيم صالح، الجزء الخامس، دار صادر، طبعة أولى ١٩٩٧م، ص ٩٢-٩٧، رقم الترجمة ١٣٠٣، وسيشار إليه فيما بعد بأبي اليمن: المنهج الأحمد، ابن رجب: زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين أحمد البغدادي ثم الدمشقي الحنبلي (٧٣٦-٣٩٥هـ)، الذيل على طبقات الحنابلة، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، الجزء الأول، مطبعة السنة المحمدية، طبعه (١٣٧٢هـ- ١٩٥٢م)، ص ٤٤٧-٤٥٢، رقم الترجمة ٥٥١، وسيشار إليه فيما بعد بابن رجب:الذيل على طبقات الحنابلة، عمر كحالة: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، الجزء التاسع، مطبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت -لبنان، ص ١٠٦-١٠٧، وسيشار إليه فيما بعد بكحالة: معجم المؤلفين أبو الطيب: أبو الطيب صديق بن حسن بن علي لطف الله الحسيني البخاري القنوجي (١٢٤٨-١٣٠٧هـ- ١٨٣٢-١٨٩٠م)، التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول صححه وعلق عليه عبد الحكيم شرفي الدين، مجلد واحد، المطبعة الهندية العربية (١٩٦٣م)، الطبعة الثانية بالتعليقات (١٣٨٣هـ- ١٩٦٣م)،، ص ٤١٦ -٤٢٠، رقم الترجمة ٤٦٥، وسيشار إليه فيما بعد بصديق أبو الطيب: التاج المكلل، ابن العماد:شهاب الدين أبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن العكري الحنبلي الدمشقي (١٠٣٢-١٠٨٩هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر ومحمود الأرناؤوط، المجلد الثامن، مطبعة دار ابن كثير، طبعة أولى (١٤١٣هـ- ١٩٩٢م)، ص ٢٨٧-٢٩١، وسيشار إليه فيما بعد بابن العماد: شذرات الذهب كما أنني استخدمت طبعة دار المسيرة ببيروت طبعة ثانية (١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م).

ابن كثير: أبو الفداء الحافظ ابن كثير الدمشقي ت(٧٧٤هـ)، البداية والنهاية، تحقيق د. أحمد أبو ملحم، د. علي نجيب عطوي، فؤاد السيد، مهدي ناصر الدين، علي عبد الساتر، المجلد السابع الجزء الرابع عشر، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة (١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م)، ص ٢٤٦-٢٤٩، وسيشار إليه فيما بعد بابن كثير، البداية والنهاية، الصّفدي: صلاح الدين خليل بن ايبك الصّفدي، الوافي بالوفيات اعتنى بهذه الطبعة س. ديْدرينغ، الجزء الثاني، مطبعة فرانز شتايز بفيسبادن، طبعة (١٣٩٤هـ- ١٩٧٤م)، ص ٢٧٠-٢٧٢، رقم الترجمة ٦٩٢، وسيشار إليه فيما بعد بالصفدي: الوافي بالوفيات، ابن الآلوسي: السيد نعمان خير الدين الشهير بابن الألوسي البغدادي، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، طبع على نفقة ابن الشيخ عبد الله آل ثاني، مجلد واحد، مطبعة المدني، ص٣٠-٣٢، وسيشار إليه فيما بعد بابن الآلوسي، جلاء العينين، الداوودي: شمس الدين محمد بن علي بن أحمد الداوودي ت(٩٤٥هـ)، طبقات المفسرين، راجع النسخة لجنة من العلماء بإشراف الناشر، الجزء الثاني، دار الكتب العلمية، ص ٩٣-٩٧، رقم الترجمة، ٤٥٥، وسيشار إليه فيما بعد بالداوودي: طبقات المفسرين، ابن مفلح: برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح (٨٨٤هـ)، المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، تحقيق

د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الجزء الثاني، مكتبة الرشد، طبعة أولى (١٤١٠هـ- ١٩٩٠م)، ص ٣٨٤-٣٨٥، رقم الترجمة (٩١٠)، وسيشار إليه فيما بعد بابن مفلح: المقصد الأرشد، ابن تغري بردي: جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي (٨١٣هـ- ٨٧٤م)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، الجزء العاشر، مطبعة دار الكتب العلمية، طبعة أولى (١٤١٣هـ- ١٩٩٢م)، ص ١٩٥، وسيشار إليه فيما بعد بابن تغري بردي: النجوم الزاهرة، النُّعيمي: عبد القادر بن محمد النُّعيمي الدمشقي، الدارس في تاريخ المدارس، الجزء الثاني، نشر مكتبة الثقافة الدينية، طبعة ١٩٨٨م، ص ٩٠-٩١، وسيشار إليه فيما بعد بالنُّعيمي: الدارس، السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويّين والنّحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الجزء الأول، دار الفكر، الطبعة الثانية (١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م)، ص ٦٢-٦٣، رقم الترجمة ١١١، وسيشار إليه فيما بعد بالسيوطي: بغية الوعاة.

الذهبي: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ت(٧٤٨هـ- ١٣٤٧م)، ذيول العبر في خبر من عبر، تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، الجزء الرابع، طبعة دار الكتب العلمية، ص ١٥٥، وسيشار إليهُ فيما بعد بالذهبي: ذيول العبر.

البغدادي: إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون، المجلد السادس، دار الفكر، طبعة ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م)، ص ١٥٨-١٥٩، وسيشار إليه فيما بعد بالبغدادي: هدية العارفين.

الزركلي: خير الدين الزركلي، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، الجزء السادس، دار العلم للملايين، الطبعة العاشرة ١٩٩٢م، ص ٥٦، وسيشار إليه فيما بعد بالزركلي: الأعلام، الشوكاني: محمد بن علي الشوكاني ت (١٢٥٠هـ)، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ويليه الملحق التابع للبدر الطالع للسيد محمد بن محمد بن يحيى زبارة اليمني، الجزء الثاني، طبعة دار المعرفة، ص ١٤٣-١٤٦، رقم الترجمة ٤٢٣، وسيشار إليه فيما بعد بالشوكاني: البدر الطالع، عبد العظيم عبد السلام: عبد العظيم عبد السلام شرف الدين، ابن قيم الجوزية عصره ومنهجه وآراؤه في الفقه والعقائد والتصوف، مجلد واحد، مكتبة نهضة مصر، طبعة أولى (١٣٧٦هـ - ١٩٥٦م)، وسيشار إليه فيما بعد بعبد العظيم عبد السلام: ابن قيم الجوزية. البقري: أحمد ماهر محمود البقري، ابن القيم من أثاره العلمية، مجلد واحد، طبعة سنة (١٣٩٧هـ- ١٩٧٧م)، الناشر مؤسسة شباب الجامعة، وسيشار إليه فيما بعد بالبقري: ابن القيم. أبو زيد: بكر بن عبد الله أبو زيد، ابن قيم الجوزية حياته وآثاره، مجلد واحد، مكتبة المعارف، الطبعة الثانية (١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م)، وسيشار إليه فيما بعد بأبي زيد: ابن قيم الجوزية. ابن حجر: شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني، ت (٨٥٢ هـ)، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، حققه محمد سيد جاد الحق، الجزء الرابع، طبعة دار الحديثة، ص ٢١- ٢٣، رقم الترجمة ٣٥٨٦، وسيشار إليه فيما بعد بابن حجر: الدرر الكامنة. ابن قيم الجوزية: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي (٦٩١-٧٥١هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، المجلد الأول، طبعة الرسالة ومكتبة المنار الإسلامية، الطبعة السابعة والعشرون (١٤١٥هـ- ١٩٩٤م)، ص ١٥-٢٣، وسيشار إليه فيما بعد بابن قيم الجوزية: زاد المعاد، ابن قيم الجوزية: شمس الدين أبو عبد الله الشهير بابن قيم الجوزية، الروح، تحقيق الدكتور السيد الجميلي، مجلد، دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة (١٤١٠هـ- ١٩٩٠م)، ص ١١-١٥، وسيشار إليه فيما بعد بابن قيم الجوزية: الروح، ابن قيم الجوزية: شمس الدين أبو

هو الإمام المحقق الحافظ الأصولي الفقيه شمس الدين عبد الله محمد بن أبي بكـر بن أيوب بن سعد بن حريز[1] الزَّرعي[2]، الدمشقي الحنبلي الشهير بابن قيم الجوزية [3].

عبد الله الشهير بابن قيم الجوزية، الفوائد، مجلد، منشورات دار مكتبة الحياة، ص ٧-٨، وسيشار إليه فيما بعد بابن قـيم الجوزيـة: الفوائد، ابن قيم الجوزية: شمس الدين أبو عبد الله الشهير بابن قيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، خرج أحاديثه عبد الرزاق المهدي، مجلد، طبعة دار الخير، الطبعة الأولى (١٤١٦هـ- ١٩٩٦م)، ص ٨، وسيشـار إليه فيما بعد بابن قيم الجوزية: روضة المحبين، ابن قيم الجوزية: شمس الدين أبو عبد الله الشهير بابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، علق عليه طه عبد الرؤوف سعد، المجلد الأول، طبعة دار الجليل، ص و- ص م، وسيشار إليه فيما بعد بابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية شمس الدين أبو عبد الله الشهير بابن قيم الجوزية، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، تحقيق عبد اللطيف آل محمد الفواعير، مجلد، طبعة أولى (١٩٨٧م)، دار الفكـر، ص ٥-٧، وسيشار إليه فيما بعد بابن قيم الجوزية: حادي الأرواح، ابن قيم الجوزية: شمس الدين أبو عـبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيم الجوزية (٦٩١-٧٥١)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ثلاث مجلدات، المجلد الأول، طبعة (١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م)، دار الكتب العلمية، ص ٥، وسيشار إليه فيما بعد بابن قيم الجوزية: مدارج السالكين.

(1) ذكـر في هديـة العارفين ابن جرير وليس حريز، البغدادي: هدية العارفين: ١٥٨/٦، وكذلك ذكر في الذيل على طـبقات الحنابلة لابن رجب ابن جريز، ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة: ٤٤٧/١، ووجدت أن ابن حجر ترجم لوالد الإمام بجرير، وترجم للإمام بحريز ابن حجر: الدرر الكامنة ٤٧٢/١، ٢١/٤.

(2) الزَّرْعي: نسبة لزرع قرية من حوران نقلاً من كتاب السخاوي شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامـع لأهل القرن التاسع، الجزء الحادي عشر، طبعة سنة ١٣٥٥هـ، مكتبة القدسي، ص ٢٠٤، وسيشار إليه فـيما بعـد بالسخاوي: الضوء اللامع. وقد ذكر صدّيق أبو الطيب في التاج الدرعي وليس الزرعي. صديق أبو الطيب: التاج المكلل: ٤١٦.

(3) الجوزيـة: مدرسـة بسوق القمح بالقرب من الجامع في سوق البزورية جوار قصر العظم وغربيه، وقد أنشأها محي الديـن بـن الجوزي أبو المحاسن يوسف بن الشيخ أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد التيمي البكري الحنبلي الـبغدادي، وهو أستاذ دار المستعصم بالله، ولد سنة ثمانين وخمسمائة، وقد توفي سنة ست وخمسين وستمائة وقد ضـربت عـنقه هو وأولاده، وقد فرغ من بناء المدرسة سنة ٦٥٢هـ زمن الملك الصالح عماد الدين، ومن الذين درسوا بالمدرسة من العلماء الأجلاء ابن المنجا والجمّال والماوردي وأمَّ بها ابن القيم وقد احترقت سنة ٨٢٠هـ، ثم أعيد عمارتها من قبل شمس الدين النابلسي، ثم حولت إلى محكمة سنة ١٣٢٧هـ، ثم أقفلت وأعيد فتحها على يد جمعيـة الإسعاف الخيري وجعلتها مدرسة لتعليم الأطفال، واحترقت أول الثورة السورية وبقيت كذلك وجعلت حوانيت أقيم فوقها مسجد صغير. (ابن ناصر الدين: الرّد الوافر: ١٢٤، النُّعيمي: الدّارس في تاريخ المدارس: ٢/ ٢٩، أبو اليُمن: المنهج الأحمد: ٢٧٥/٤، ابن القيم: زاد المعاد: ١٥/١).

وقد لقب بابن قيم الجوزية لأن أباه كان قيماً عليها، لذا فهو عالم ابن عالم.

ذكـر ابـن حجر العسقلاني ترجمة والده [1] أبو بكر بن أيوب سعد بن جرير الزرعي ثم الدمشقي، حدث وكان متعهداً قليل التكلف مات في ذي الحجة سنة ٧٢٣ هـ.

مولد الإمام ووفاته -رحمه الله- [2]:

ولد في السابع من صفر لسنة إحدى وتسعين وستمائة للهجرة أي ألف ومائتين واثـنين وتسعين للميلاد، وكان مولده بقرية زرع من قرى حوران وهي تبعد عن دمشق خمسة وخمسين ميلاً جنوب شرقيها.

وتوفـي وقـت العشـاء في الثالث عشر من شهر رجب سنة إحدى وخمسين وسـبعمائة أي ألـف وثلاثمائة وخمسين للميلاد، وصلّي عليه الظهر يوم الخميس، ودفن بالباب الصغير [3] بدمشق عند والدته[4]، وذكر ابن رجب وابن العماد [5] أنه صلّى عليه الظهر بالجامع الأموي بعد الظهر ثم صلّى عليه بجامع جراح.

---

(1) ابن حجر: الدرر الكامنة: ٤٧٢/١، رقم الترجمة ١١٧١.

(2) النُّعـيمي: الـدّارس في تاريخ المدارس: ٩٠/٢، ابن تغري بردى: النجوم الزاهرة: ١٩٥/١٠، ابن مفلح: المقصد الأرشـد: ٣٨٥/٢، الشوكاني: البدر الطالع: ١٤٣/٢، ١٤٥، زاد المعاد: ابن كثير: البداية والنهاية: ٢٤٦/١٤، البغدادي: هدية العارفين: ١٥٨/٦، الصفدي: الوافي بالوفيات: ٢٧٠/٢، ابن العماد: شذرات الذهب: ٢٨٧/٨، أبـو الطيب: التاج المكلل، ٤١٧، عمر كحالة: معجم المؤلفين: ١٠٦/٩، أبو اليمن: المنهج الأحمد: ٩٢/٥، ٩٥، ابن ناصر الدين: الرد الوافر: ١٢٤، ابن الآلوسي: جلاء العينين: ٣٠، ٣٢، الداوودي: طبقات المفسرين: ٩٤/٢، ٩٧، الذهبي: ذيول العبر: ١٥٥/٤، السيوطي: بغية الوعاة: ٦٢/١-٦٣، ابن القيم: الفوائد: ٧، ابن القيم: روضة المحـبين: ٨، ابن القيم: مدارج السالكين: ٥/١، ابن القيم: أعلام الموقعين: ١/و، م، ابن القيم: الروح: ١١، ابن القيم: زاد المعاد: ١٥/١، ابن حجر: الدرر الكامنة: ٢١/٤-٢٣، عبد العظيم عبد السلام: ابن قيم الجوزية: ٥٦ - ٦٠.

(3) ذكـر ابـن ناصر الدين بأن قبره تجاه المدرسة الصابونية على يسار الداخل للمقبرة من الباب الذي وسع قبيل سنة ١٣٧٠، وقد أزيح القبر عن موضعه بما يقارب المترين إلى الشرق. ابن ناصر الدين: الرّد الوافر: ١٢٥.

(4) ذكر ابن ناصر الدين أنه دفن عند والديه، ابن ناصر الدين: الرّد الوافر: ١٢٥.

(5) ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة: ٤٥٠/١، ابن العماد: شذرات الذهب: ٢٩١/٨.

يقول ابن كثير: « وقد كانت جنازته حافلة -رحمه الله- شهدها القضاة والأعيان والصالحون من الخاصة والعامة وتزاحم الناس على حمل نعشه، وكمل له من العمر ستون سنة -رحمه الله-»(١).

عند رجوعي إلى معجم المؤلفين (٢) وجدت أن المؤلف ذكر أن ابن القيم قد دفن في سفح قاسيون وما أرى إلاّ أنه قد وهم وألبس عليه لأن جميع من ترجم لابن القيم ذكر أنه دفن بالباب الصغير بدمشق حيث دفنت والدته.

وقيل (٣) أنه قد رئيت له منامات بعد موته كثيرة حسنة، وقيل أنه قد رأى قبل موته بمدة الشيخ تقي الدين -رحمه الله- في النوم وسأله عن منزلته فأشار إلى علوها فوق بعض الأكابر، ثم قال له: وأنت كدت تلحق بنا ولكن أنت الآن في طبقة ابن خزيمة.

وذكر ابن ناصر الدين قولاً للحافظ أبو بكر محمد بن المحب قال فيه:« قال شيخنا الحافظ أبو بكر محمد بن المحب[٤] فيما وجدته بخطه، قلت أمام شيخنا المزي: ابن القيم في درجة ابن خزيمة[٥] ؟ فقال: هو في هذا الزمان كابن خزيمة في زمانه[٦]».

(١) ابن كثير: البداية والنهاية: ٢٤٧/١٤.

(٢) عمر كحالة: معجم المؤلفين: ١٠٧/٩.

(٣) ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة: ٤٥٠/١- ٤٥١، ابن الآلوسي: جلاء العينين: ٣٢.

(٤) هو شمس الدين أبو بكر محمد بن المحب عبد الله بن أحمد بن المحب عبد الله الصالحي المقدسي الحنبلي المعروف بالصامت لكثرة سكوته. (ابن العماد: شذرات الذهب: ٣٠٩/٦).

(٥) ابن خزيمة هو محمد بن اسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي، وأهم كتبه الصحيح، توفي سنة (٣١١هـ)، ابن كثير: البداية والنهاية: ١٦٠/١١.

(٦) ابن ناصر الدين: الرد الوافر: ١٢٥.

أقوال العلماء فيه -رحمه الله-:

* قال ابن كثير عن شيخه : « كان ملازماً للاشتغال ليلاً ونهاراً كثير الصلاة والتلاوة، حسن الخلق كثير التودد لا يحسد ولا يحقد[١]».

وقال كذلك: « لا أعرف في زماننا من أهل العلم أكثر عبادة منه، وكان يطيل الصلاة جداً ويمد ركوعها وسجودها»[٢].

* قال ابن رجب: « كان عارفاً بالتفسير، لا يجاري فيه، وبأصول الدين، وإليه فيه المنتهى، وبالحديث ومعانيه وفقهه ودقائق الاستنباط منه، لا يلحق في ذلك، وبالفقه وأصوله، والعربية، وله فيها اليد الطُّولَى وبعلم الكلام، وغير ذلك، وعالماً بعلم السلوك وكلام أهل التصوف وإشاراتهم ودقائقهم له في كل فن من هذه الفنون اليد الطُّولَى» [٣].

وقال كذلك: « وكان -رحمه الله- ذا عبادة وتهجد وطول صلاة إلى الغاية القصوى، وتألُّه* ولهج بالذكر، وشغف بالمحبة والإنابة والافتقار إلى الله تعالى والانكسار له، والإطراح بين يديه على عتبة عبوديته لم أشاهد مثله في ذلك، ولا رأيت أوسع منه علماً، ولا أعرف بمعاني القرآن والحديث والسنة وحقائق الإيمان منه، وليس هو بالمعصوم، ولكن لم أر في معناه مثله » [٤].

(١) الشوكاني: البدر الطالع: ١٤٤/٢، ابن كثير: البداية والنهاية: ٢٤٦/١٣.

(٢) الشوكاني: البدر الطالع: ١٤٤/٢، ابن كثير: البداية والنهاية: ٢٤٦/١٣.

(٣) ابن العماد: شذرات الذهب: ٢٨٧/٨، ابن رجب: الذيل على الطبقات: ٤٤٨/١.

* التّألّه: التّنسُّك والتعبد (ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب، المجلد السادس، طبعة دار صادر بيروت، ط٢، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م، ٤٦٩/١٣، وسيشار إليه فيما بعد بابن منظور: لسان العرب).

(٤) ابن العماد: شذرات الذهب: ٢٨٨/٨، ابن رجب: الذيل على الطبقات: ٤٤٨/١.

* ونقـل عـن القاضي برهان الدين الزُرعي أنه قال: ((ما تحت أديم السماء أوسع علماً منه))[1].

* قـال السخاوي [2]: ((العلامة الحجة المتقدم في سعة العلم ومعرفة الخلاف وقوة الجنان، ورئيس أصحاب ابن تيمية الإمام، بل هو حسنة من حسناته والمجمع عليه بين المخالف والموافق، وصاحب التصانيف السائرة، والمحاسن الجمع، انتفع به الأئمة [3])).

* قـال الذهبي في المختصر: ((عني بالحديث ومتونه، وبعض رجاله، وكان يشتغل في الفقه، ويجيد تقريره وتدريسه، وفي الأصلين وقد حبس مدة، لإنكاره شد الرحال إلى قبر الخليل، وتصدى للاشتغال وإقراء العلم ونشره [4])).

قـال ابن ناصر الدين الدمشقي: ((وكان ذا فنون من العلوم، وخاصة التفسير والأصول من المنطوق والمفهوم [5])).

محنة ابن القيم –رحمه الله– [6]:

كان ابن القيم –رحمه الله– متقيداً بالأدلة الصحيحة، صادعاً بالحق لا يحابي به أحـداً، ممـا دفع غيره من الحاقدين عليه والسالكين خلف شهواتهم إلى أن يؤذوه

(1) ابـن العمـاد: شذرات الذهب: ٢٨٨/٨، ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة: ٤٤٩/١. الداوودي: طبقات المفسرين: ٩٥/٢، النعيمي: الدارس في تاريخ المدارس: ٩٠/٢.

(2) السـخاوي هـو محمد بن عبد الرحمن بن السخاوي (٨٣١هـ– ٩٠٢م)، أبو الطيب: التاج المكلل: ٤٤٠، رقم الترجمة ٤٨١.

(3) أبو الطيب: التاج المكلل:٤١٩.

(4) ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة: ٤٤٨/١.

(5) ابن ناصر الدين: الرد الوافر: ١٢٤.

(6) ابـن حجـر: الدرر الكامنة: ٢١/٤-٢٣، عبد العظيم عبد السلام: ابن قيم الجوزية: ٥٩-٦٠. الشوكاني: البدر الطـالع: ١٤٣/٢، أبو زيد: ابن قيم الجوزية: ٤٢-٤٣.ابن كثير: البداية والنهاية: ٢٤٦/١٤-٢٤٧، ابن العماد: شـذرات الذهب: ٢٨٧/٨-٢٨٨،ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة: ٤٤٨/١، ابن الآلوسي: جلاء العينين: ٣١، ابـن القيم: مدارج السالكين: ٥/١، ابن القيم: أعلام الموقعين: ١/و-ز، ابن القيم: حادي الأرواح: ٦، ابن القيم: الروح: ١٣، ابن القيم: زاد المعاد: ١٦/١-٢٣، ابن القيم: الفوائد: ٧، ابن القيم: روضة المحبين: ٨.

ليرجع عن آرائه وفتاويه التي لا تتفق مع مصالحهم الدنيوية الذاتية، ولذا فقد حبس مرات كثيرة، وفي المرة الأخيرة حبس بالقلعة منفرداً عن شيخه ابن تيمية.

من الفتاوى التي أصدرها ابن القيم حرمة شد الرحال لزيارة قبر الخليل، وذلك بـناء على الحديث الصحيح: ((لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، مسجدي هذا، والمسجد الحرام، والمسجد الأقصى))[1].

وكذلك فقد جرت له محنة مع القضاة إذ أفتى بجواز المسابقة على الخيل بدون محلل [2]، وذكر ابن حجر أن ابن القيم قد تعرض بسبب هذه الفتوى إلى الإيذاء وقد طلبه السبكي وقد رجع عن فتواه في نهاية المآل [3].

ومن الفتاوى التي أوذي بسببها فتواه بأن الطلاق الثلاث بلفظ واحد يعتبر طلقة واحدة.

وكـان –رحمه الله– في حبسه مشتغلاً بذكر الله وتلاوة القرآن، وكان لحبسه فضل عليه إذ يقول في ذلك ابن رجب: ((وكان في مدة حبسه مشتغلاً بتلاوة القرآن وبالـتدبر والـتفكر، ففـتح عليه من ذلك خير كثير، وحصل له جانب عظيم من الأذواق والمواجيـد * الصـحيحة، وتسـلط بسبب ذلك على الكلام في علوم أهل المعارف والخوض في غوامضهم وتصانيفه ممتلئة بذلك)[1].

(1) الإمـام مسلم: ابو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٦هـ– ٢٦١هـ)، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، المجلد الثاني، دار الفكر ببيروت، طبعة ثانية (١٣٩٨هـ– ١٩٧٨م)،ص٩٧٦، كتاب الحج رقم الحديث (٤١٥)، وسيشار إليه فيما بعد الإمام مسلم: صحيح مسلم.

(2) يرى الجمهور أنه إذا سابق شخص آخر وبذل أحدهما الرهن كان السباق جائزاً، أما إذا بذل الرهان كل منهما فإنه لا يجوز الرهان إلا إذا أدخلا بينهما محللاً وإلا كان قماراً لأن أحدهما سيأخذ والآخر سيعطي، فإذا سبقهما الثالث المحـلل أخذوا ما دفعاه، وإن سبق الثالث (المحلل) مع أحدهما فإنهما يشتركان في المال أي مال الثاني الذي لم يفز، وإن سـبق الاثنين المحلل فإن لهما ما أخرجاه و لم يغرم المحلل شيئاً. ابن القيم رأى أنه تجوز المسابقة دون محلل وسرد أدلة على ذلك.

(3) ابن حجر: الدرر الكامنة: ٢٣/٤.

* المواجيـد: من المجد أي المروءة والسخاء والكرم والشرف، ويقال رجل ماجدٌ أي مفضال كثير الخير شريف، والمجيد فعيل منه للمبالغة. (ابن منظور: لسان العرب: ٣٩٥/٣).وقصد هنا ما يصادفه القلب من الاحوال الغيبية له عن شهود

شيوخه -رحمه الله- (٢):

بـــرع ابن القيم في جميع العلوم، وفاق الأقران، واشتهر في الآفاق، وتبحر في معـــرفة مذاهـــب السلف، ولهذا ترى أن له شيوخاً في مجالات العلوم المختلفة، فقد ســـمع على شهاب الدين النابلسي العابر(٣)، وجماعة كبيرة منهم سليمان بن حمزة الحـــاكم(٤)، وأبـــو بكر بن عبد الدائم (٥)، وعيسى المطعم(٦)، وأبو نصر محمد بن

الوجود وجد ان الحق في الوجد (الجرجاني: التعريفات:٢٨٧

(١) ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة: ٤٤٨/١، ابن الآلوسي: جلاء العينين: ٣١، ابن العماد: شذرات الذهب: ٢٨٨/٨.

(٢) الشـــوكاني: البدر الطالع: ١٤٣/٢، الصفدي: الوافي بالوفيات: ٢٧١/٢، أبو الطيب: التاج المكلل: ٤١٦، ابن رجـــب: الذيل على طبقات الحنابلة: ٤٤٧/١، ابن ناصر الدين: الرّد الوافر: ١٢٤، الداوودي: طبقات المفسرين: ٩٤، السيوطي: بغية الوعاة: ٦٢/١-٦٣، النُّعيمي: الدّارس في تاريخ المدارس: ٩٠/٢، ابن مفلح: المقصد الأرشد: ٣٨٤/٢-٣٨٥، ابـــن القـــيم: مـــدارج السالكين، ٥/١، ابن القيم: أعلام الموقعين: ١/ و-ز، ابن القيم: حادي الأرواح: ٦، ابـــن القيم: الروح: ١٣، ابن القيم: زاد المعاد: ١٦/١-٢٣، أبو زيد: ابن قيم الجوزية: ٩٩-١٠٧، عبد العظيم عبد السلام: ابن قيم الجوزية: ٦١، البقري: ابن القيم: ٨١-٨٧.

(٣) الشهاب العابر أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن عبد المنعم بن نعمة النابلسي الحنبلي، ولد ليلة الثلاثاء في الثالث عشر من شعبان سنة ثمان وعشرين وستمائة بنابلس وتوفي سنة سبع وتسعين وستمائة. سمع بها من عمه تقي الدين يوســـف ومن الصاحب محي الدين بن الجوزي. قال عنه الذهبي: « إمام عالم لا يدرك شأوه في علم التعبير ». ابن العماد: شذرات الذهب: ٤٣٧/٥، ط٢.

(٤) ســـليمان بـــن حمزة بن أحمد بن عمر بن الشيخ أبي عمر محمد بن أحمد بن محمد بن قدامة، تقي الدين أبو الفضل المقدســـي الجمّاعيلي الأصل، الدمشقي الصالحي، ولد سنة ثمان وعشرين وتوفي سنة خمس عشرة وسبع مائة، تفقه بالشيخ شمس الدين بن أبي عمر، وصحبه مدّة، ودرّس بالجوزية، ولى الجوزية والقضاء عشرين سنة، وكان إذا أراد أن يحكـــم يقـــول: صلوا على رسول الله، فإذا صلوا حكم. (الصفدي: الوافي بالوفيات: ١٥/ ٣٧٠-٣٧٢/ رقم الترجمة ٥١٧؛ ابن حجر: الدّرر الكامنة: ٢/ ٢٤١-٢٤٣/ رقم الترجمة ١٨٣٧، ابن العماد: شذرات الذهب: ٦/ ٣٥-٣٦.

(٥) أبوبكر بن المنذر بن زين الدين أحمد بن عبد الدايم بن نعمة المقدسي الحنبلي، قال عنه الذهبي: « كان مسند الوقت صـــالحاً سمعاً حضوراً في سنة سبع وعشرين وستمائة)». سمع من ابن الزبيدي والناصح والاربلي والهمذاني وطائفة، كـــان ذو همة وجلادة وذكر وعبادة وقد أخر وثقل سمعه وتوفي في سنة ثلاث وتسعين سنة وأشهر في رمضان. ابن العماد: شذرات الذهب: ٤٨/٦، ط٢.

(٦) شرف الدين عيسى بن عبد الرحمن بن معالي بن أحمد الصالحي المطعم. ابن العماد:شذرات الذهب:٥٢/٦، ط٢.

عمـــاد الدين الشيرازي (١)، وفاطمة بنت جوهر(٢)، وإسماعيل بن مكتوم(٣)، وعلاء الديـــن الكـــندي الوادعـــي (٤)، ومحمد بن أبي الفتح البعلبكي(٥)، وأيوب بن نعمة الكحال(٦)، والقاضي بدر الدين بن جماعة (٧)،شرف الدين بن تيمية (٨) وابن مفلح(١) المزي (٢) ولا ننسى شيخه الذي تأثر به تقي الدين ابن تيمية (٣).

(١) الشـــيرازي: هو زين الدين إبراهيم بن عبد الرحمن بن تاج الدين أحمد بن القاضي أبي نصر بن الشيرازي الشافعي، توفي سنة ٧١٤، ابن العماد: شذرات الذهب: ٣٣/٦، ط٢. ذكر الأستاذ بكر أبو زيد في كتابه ابن قيم الجوزية أن العلماء اختلفوا في تحديد شخصية ابن الشيرازي، وذكر أن الاستاذ عبد الغني عبد الخالق قال هو: المنذر زين الدين إبراهيم بن عبد الرحمن بن تاج الدين أحمد بن القاضي أبي نصر الشيرازي المتوفى سنة ٧١٤هـ، كما أنه نقل أن الاستاذ عوض الله حجازي رأى أنه هو كمال الدين أحمد بن محمد بن عبد الله بن هبة الله بن الشيرازي الدمشقي، تولى القضاء والتدريس بعدد من مدارس دمشق توفي سنة ٧٣٦هـ. ابن قيم الجوزية: ١٠١-١٠٢.

(٢) أم محمد فاطمة بنت الشيخ إبراهيم بن محمود بن جوهر البطاريحي البعلي والدة الشيخ إبراهيم بن القرشية وإخوته، روت الصحح عن ابن الزبيدي، وكانت دينة متعبدة، توفيت في صفر عن ست وثمانين سنة. ابن العماد : شذرات الذهب: ٢٨/٦، ط٢.

(٣) صـــدر الدين أبو الفدا إسماعيل بن يوسف بن مكتوم بن أحمد العيسى الدمشقي، وقد كان مقرئاً توفي سنة ثلاث وتسعين. ابن العماد: شذرات الذهب: ٣٨/٦، ط٢.

(٤) هـــو علاء الدين علي بن مظفر الكندي ويعرف بكاتب وداعة، كان أديباً بارعاً محدثاً توفي عن ست وسبعين سنة. (ابن العماد: شذرات الذهب: ٣٩/٦).

(٥) أبـــو الفتح البعلي هو محمد بن أبي الفتح بن أبي المفضل البعلي الفقيه المحدث، النحوي اللغوي، شمس الدين أبو عبد الله، ولـــد سنة خمس وأربعين وستمائة، توفي بالقاهرة في ثامن عشر المحرم سنة تسع وسبعمائة، وله تصانيف كثيرة منها شرح الألفية لابن مالك، كتاب المطلع على أبواب المقنع وغير ذلك. ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة: ٣٥٦/٢-٣٥٨.

(٦) زيـــن الدين بن نعمة النابلسي ثم الدمشقي الكحال، مات في ذي الحجة عن أزيد من تسعين سنة وتوفي سنة ثلاثين وسبعمائة. ابن العماد: شذرات الذهب: ٩٣/٦،ط٢.

(٧) بدر الدين محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة بن حازم بن صخر بن عبد الله الكناني الحموي الشافعي، ولد في ربيع الآخر سنة تسع وثلاثين وستمائة بحماة. توفي سنة ثلاث وثلاثين وسبعمائة، ودفن قريباً من الشافعي وله أربع وتسعون سنة. ابن العماد: شذرات الذهب: ١٠٥/٦-١٠٦، ط٢.

(٨) شـــرف الديـــن عبد الله أبو محمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن أبي القسم الخضر بن محمد بن تيمية الحراني ثم الدمشـــقي الحنبلي وهو أخو الشيخ تقي الدين ولد في حادي عشر محرم سنة ست وستين وستمائة بحران وقدم إلى دمشق رضيعاً. قال عنه الشيخ كمال الدين الزملكاني: " هو بارع في فنون عديدة من الفقه والنحو والأصول ملازم لأنـــواع الخـــير وتعـــلم العلم وحسن العبارة قوي في دينه مليح البحث صحيح الذهن قوي الفهم ". ابن العماد:

العلوم التي برع فيها**

۱- **العربية:** أبو الفتح البعلي من شيوخه في هذا المجال فقد قرأ العربية عليه، إذ قرأ الملخص لأبي البقاء ثم قرأ الجرجانية، ثم ألفية ابن مالك، وقرأ أكثر الكافية الشافية وبعض التسهيل.

۲- **الفقه:** من شيوخه في الفقه تقي الدين بن تيمية -رحمه الله-، إذ قد قرأ عليه قطعة من المحرر، وتأثر به تأثراً كثيراً وكان شيخاً لابن القيم في التفسير والأصول وعلم الكلام والفقه.

ومن شيوخه الشيخ إسماعيل بن محمد الحراني[٤] إذ قرأ عليه مختصر أبي القاسم الخرقي، والمقنع لابن قدامة، ومن شيوخه أبي الفتح البعلي، ومن شيوخه شرف الدين بن تيمية.

۳- **الفرائض:** أخذ هذا العلم عن والده -رحمه الله-، وعن شيخه إسماعيل بن محمد الحراني وعن ابن تيمية.

شذرات الذهب: ٦/٧٦-٧٧. ط٢.

([١]) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج المقدسي ثم الصالحي الراميني الحنبلي. قال عنه: أبو البقاء السبكي: "ما رأت عيناي أحداً أفقه منه ". توفي ليلة الخميس ثاني رجب سنة ثلاث وستين وسبعمائة، وكان عمره بضع وخمسون سنة، ابن العماد: شذرات الذهب: ٦/١٩٩-٢٠٠، ط٢.

([٢]) جمال الدين أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف بن عبد الملك بن يوسف بن علي بن أبي الزهر الإمام العلامة المزي الشافعي ولد سنة أربع وخمسين وستمائة بحلب ونشأ بالمزة، توفي سنة اثنين وأربعين وسبعمائة. ابن العماد: شذرات الذهب:٦/١٣٥-١٣٧.

([٣]) ابن تيمية: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الخضر بن تيمية النمري، الحراني، (الصفدي: الوافي بالوفيات: ٧/١٥-٣٣/ رقم الترجمة ٢٩٦٤).

**الشوكاني: البدر الطالع: ٢/١٤٣.الصفدي:الوافي بالوفيات:٢/٢٧١.ابو الطيب: التاج المكلل: ٤١٦

[٤]) مجد الدين أبو الفدا إسماعيل بن محمد بن إسماعيل بن الفراء الحراني ثم الدمشقي الفقيه الحنبلي، ولد سنة خمس أو ست وأربعين وستمائة بحران، قدم دمشق مع أهله سنة إحدى وسبعين، وقد برع في الفقه وتصدى للفتوى، كما برع في الحديث وأصول الفقه والفرائض والجبر، وقال عنه الذهبي: "كان شيخ الحنابلة " توفي ليلة الأحد، تاسع جمادى الأولى بالمدرسة الجوزية ودفن بمقابر الباب الصغير، ابن العماد: شذرات الذهب: ٦/٣٨، ط٢.

٤- **الأصول:** شيخه في هذا ابن تيمية -رحمه الله- إذ قرأ عليه المحصل والمحصول والأربعين للرازي وكتاب الأحكام للآمدي والمحرر لجد ابن تيمية وغير ذلك من الكتب، وكذلك فعل إسماعيل بن محمد الحراني، ومن شيوخه الشيخ صفي الدين الهندي [١] إذ قرأ عليه أكثر الأربعين والمحصل.

٥- **الحديث:** سمع الحديث من التقي سليمان، وأبي بكر بن عبد الدائم وأبي نصر بن الشيرازي، وعيسى المطعم، والشهاب النابلسي العابر وإسماعيل بن مكتوم.

٦- **الطب:** نلاحظ في كتبه أنه قد اهتم بهذا العلم، وقد رأينا أنه ألف كتاب الطب النبوي، وكتاب عن الطاعون، وقد رأيناه يقول في إباحة الحلق للمحرم الذي به أذى من رأسه ليستفرغ به الأبخرة المؤذية: «وذاكرت مرة بعض رؤساء الطب بمصر بهذا فقال: والله لو سافرت إلى المغرب في معرفة هذه الفائدة لكان قليلاً». وغير ذلك من الكتابات التي تدل على اهتمامه في هذا الجانب، وعادة يربط كلامه في الطب بآيات قرآنية وأحاديث.

تأثر ابن القيم بشيخه ابن تيمية [٢] -رحمهما الله-:

عند الرجوع إلى مؤلفات ابن القيم نلاحظ أنه تأثر بأستاذه تأثراً كبيراً، وهذا يعود لطول ملازمة ابن القيم لابن تيمية إذ قد حددها العلماء [٣] بست عشرة سنة، إذ كانت هذه الملازمة منذ سنة ٧١٢هـ- إلى سنة ٧٢٨هـ، أي منذ عودة ابن

([١]) هو محمد بن عبد الرحيم بن محمد صفي الدين الهندي فقيه شافعي، ولد بالهند سنة أربع وأربعين، توفي في صفر سنة (٧١٥هـ)، (ابن حجر: الدّرر الكامنة: ٤/١٣٢).

([٢]) ابن كثير: البداية والنهاية: ١٤/٢٤٦، أبو الطيب: التاج المكلل: ٤١٨، الزركلي: الأعلام: ٦/٥٦، الشوكاني: البدر الطالع: ٢/١٤٣، ١٤٥، أبو زيد: ابن قيم الجوزية: ٧٨-٨٤، ابن القيم: مدارج السالكين: ١/٥، ابن القيم: أعلام الموقعين: ١/و-ز، ابن القيم: حادي الأرواح: ٦، ابن القيم: الروح: ١٣، ابن القيم: زاد المعاد: ١/١٦-٢٣، ابن القيم روضة المحبين: ٨، ابن حجر: الدرر الكامنة: ٤/٢١-٢٣، عبد العظيم عبد السلام: ابن قيم الجوزية: ٧٦-٨٦.

([٣]) ابن كثير: البداية والنهاية: ١٤/٢٤٦، ابن حجر: الدرر الكامنة: ٤/٢١-٢٣.

تيمية من مصر إلى وفاته، وهذه الملازمة كان يغذيها المحبة من قبل التلميذ للأستاذ.

وقد ذكر ابن القيم أن الفضل يعود في هدايته إلى الله أولاً، ثم إلى شيخه الذي أنار له درب الهداية فقد ذكر في نونيته:

فتى أتى من أرض حران فيا	أهلا بمن قد جاء من حران
فالله يجزيه الذي هو أهله	من جنة المأوى مع الرضوان
أخذت يداه وسار فلم يرم *	حتى أراني مطلع الإيمان

ومن خلال اطلاعنا على كتبه نرى أنه يذكر كثيراً توجيهات شيخه إليه، فمثلاً نراه يقول في (مفتاح دار السعادة)[١]:

«وقال لي شيخ الإسلام –رضي الله عنه– وقد جعلت أورد عليه إيراداً بعد إيراد لا تجعل قلبك للإيرادات والشبهات مثل السفنجة فينتشر بها فلا ينضح إلاّ بها ولكن اجعله كالزجاجة المصمتة تمر الشبهات بظاهرها ولا تستقر فيها فيراها بصفائه ويدفعها بصلابته وإلا فإذا أَشْرَبتَ قلبك كل شبهة تمر عليك صار مقراً للشبهات أو كما قال». وكان من وفاء ابن القيم لابن تيمية أنه لم يتراجع عن فتاوى وأراء شيخه التي آمن بها، لأن منبعها الدليل الصحيح، ولهذا فقد أوذي وحبس مع شيخه، وكما تذكر كتب التاريخ إن ابن القيم قد أهين وضرب وطيف به على جمل مضروباً بالدّرة، ولم يفرج عن ابن القيم إلا بعد وفاة أستاذه.

* يرم من الريم وهي البراح ما يريم ما يَبْرَحُ، وهذه الكلمة أكثر ما تستخدم في النفي، (ابن منظور: لسان العرب: ١٣/ ٢٥٩).

(١) ابن قيم الجوزية: شمس الدين أبي عبد الله الشهير بابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، منشور ولاية العلم والإرادة، صححه وعلق عليه محمود حسن ربيع، مجلد، مكتبة الأزهر، الطبعة الثانية (١٣٥٨هـ – ١٩٣٩م)، ص ١٥٣، وسيشار إليه فيما بعد بابن قيم الجوزية: مفتاح دار السعادة.

وكان أيضاً من وفاءه لشيخه أن سجل في كتبه مواقفاً لشيخه وفتاوى له وتحدث عن بعض أحواله واختياراته، وهو الذي نشر علم شيخه.

ومع كل ذلك التأثر إلا أن ابن القيم لم يكن نسخة عن أستاذه بحيث ذابت شخصيته في شخصية أستاذه، بل كان يستقرأ الدليل وينظر في المسألة ويفتي بقناعته، لذا فنحن نراه يدور مع الدليل الصحيح ويضرب بعرض الحائط كل ما يخالفه.

قال الزركلي: « تتلمذ لشيخ الإسلام ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شيء من أقواله، بل ينتصر له في جميع ما يصدر عنه، وهو الذي هذب كتبه ونشر علمه، وسجن معه في قلعة دمشق» [١].

تلاميذ الإمام [٢]:

لقد أخذ العلم عن الإمام خلق كثير، كما ذكرت كتب التراجم، فيقول ابن العماد: « وأخذ عنه العلم خلق كثير، من حياة شيخه وإلى أن مات وانتفعوا به، وكان الفضلاء يعظمونه ويسلمون له، كابن عبد الهادي وغيره » [٣].

ومن تلامذة الإمام:

١- **ابن رجب:** هو الحافظ زين الدين وجمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الشيخ الإمام المحدث شهاب الدين أحمد بن الشيخ الإمام أبي أحمد رجب عبد الرحمن عبد الرحمن البغدادي ثم الدمشقي الحنبلي الشهير بابن رجب، وتوفي سنة خمس وتسعين وسبعمائة [٤].

(١) الزركلي: الأعلام: ٥٦/٦، ابن حجر: الدرر الكامنة: ٢١/٤.

(٢) ابن العماد: شذرات الذهب: ٢٨٨/٨، أبو زيد: ابن قيم الجوزية: ١٠٧-١١٠، عبد العظيم عبد السلام: ابن قيم الجوزية: ٦١-٦٢.

(٣) ابن العماد: شذرات الذهب: ٢٨٨/٨.

(٤) ابن العماد: شذرات الذهب:٣٣٩/٦-٣٤٠،ط٢.

وذكر ابن العماد أن ابن حجر قال عنه: «أتقن الفن وقصد فن الحديث وصار أعرف أهل عصره بالعلل وتتبع الطرق»[1].

٢- **شرف الدين** بن شمس الدين بن قيم الجوزية ولد سنة ثلاث وعشرون مات في سنة ٧٥٦، وذكر ابن حجر أن ابن رجب قال عنه: «كان أعجوبة زمانه»[2].

٣- **شمس الدين** أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز التركماني الذهبي.

قال التاج السبكي في طبقاته الكبرى: « شيخنا وأستاذنا محدث العصر، اشتمل عصرنا على أربعة من الحفاظ وبينهم عموم وخصوص المزي والبرزاي والذهبي والشيخ الوالد لا خامس لهم في عصرهم »[3].

٤- **الفيروز أبادي:** محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم بن عمر بن أبي بكر بن أحمد بن محمود بن إدريس بن فضل الله بن الشيخ أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف بن عبد الله المجد أبو طاهر، الفيروزأبادي وهو الشافعي اللغوي، وقد حفظ القرآن ابن سبع، وقد قرأ القراءات العشر، وسمع كثير من العلماء وله مصنفات كثيرة في التفسير له لطائف ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، وتنوير المقباس في تفسير ابن عباس، وغير ذلك من المؤلفات في اللغة والأحاديث[4].

٥- **شمس الدين** أبو عبد الله محمد بن عبد القادر بن محي الدين عثمان بن عبد الرحمن بن عبد المنعم بن نعمة بن سلطان بن سرور الجعفري النابلسي

(1) ابن العماد: شذرات الذهب: ٦/٣٣٩- ٣٤٠، ط٢.

(2) ابن حجر: الدرر الكامنة: ٢/٣٩٦.

(3) ابن العماد: شذرات الذهب: ٦/١٥٣-١٥٧، ط٢،السُبكي: تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السُبكي (٧٢٧هـ- ٧٧١هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، الجزء التاسع طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي، طبعة أولى، ص ١٠٠، رقم الترجمة ١٣٠٦، وسيشار إليه فيما بعد بالسُبكي: طبقات الشافعية الكبرى.

(4) الشوكاني: البدر الطالع: ٢/٢٨٠-٢٨٤.

الحنبلي.

ولد بنابلس سنة سبع وعشرين تقريباً. ولقب بالجنة لكثرة ما عنده من العلوم. وقد صحب ابن قيم الجوزية فقرأ عليه أكثر تصانيفه، وكان خطه حسناً جداً[1].

٦- **شمس الدين** أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي بن عبد الحميد بن عبد الهادي بن يوسف بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الأصل ثم الصالحي الفقيه الحنبلي المقرئ.

ولد في رجب سنة أربع وسبعمائة، وقد لازم ابن تيمية واعتنى بالرجال والعلل وتصدى للإفادة والاشتغال في الحديث والقراءات والفقه والنحو.

دفن بسفح قاسيون، وقد توفي سنة أربع وأربعين وسبعمائة[2].

٧- **شمس الدين** محمد بن محمد بن محمد بن الخضري الزبيدي العيزري الغزي الشافعي ولد في ربيع الآخر سنة أربع وعشرين وسبعمائة وتوفي سنة ثمان وثمانمائة[3].

٨- **برهان الدين** إبراهيم بن العلامة شمس الدين بن محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية الحنبلي توفي سنة سبع وستين وسبعمائة وبلغ من العمر ثمانياً وأربعين. قال الذهبي عنه: «تفقه بأبيه وشارك في العربية وسمع وقرأ وتنبه»[4] درس بالصدرية والتدمرية.

٩- **عماد الدين** إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء بن كثير بن زرع البصري ثم الدمشقي الفقيه الشافعي ولد سنة سبعمائة، وقد صاهر المزي وصحب ابن تيمية.

(1) ابن العماد: شذرات الذهب: ٦/٣٤٩، ط٢.

(2) ابن العماد: شذرات الذهب: ٦/١٤١، ط٢.

(3) ابن العماد: شذرات الذهب: ٧/٧٩، ط٢.

(4) ابن العماد: شذرات الذهب: ٦/٢٠٨، ط٢.

قال فيه ابن حجي: « أحفظ من أدركناه لمتون الأحاديث وأعرفهم بجرحها ورجالها وصحيحيها وسقيمها».

توفي في شعبان عند شيخه ابن تيمية سنة أربع وسبعين وسبعمائة [1].

١٠- **المقـري:** محمد بن محمد بن أحمد القرشي التلمساني الشهير بالمقريّ، تولى القضاء بفاس، وتوفي بها أثر قدومه من بلاد الأندلس عام (٧٥٩) ونقل إلى مسقط رأسه تلمسان[2].

١١- **السُـبكي** علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي تقي الدين أبو الحسن توفي سنة (٧٥٦هـ).

أعمال الإمام[3]:

لقد حج – رحمه الله– مرات كثيرة، جاور بمكة، وقد كان له سمعة طيبة عند أهل مكة، فقد كانوا يذكرون من أموره العجب، كشدة عبادته وكثرة طوافه.

ولقد درّس –رحمه الله– بالصَّدرية [4] وغيرها من الأماكن، وأمَّ بالجوزية مدة طويـلة، وتصـدى للفـتوى وقام بالتأليف، إذ قد كتب بخطه مؤلفات كثيرة، وقام بتصنيف كتب كثيرة جداً، وكان لشدة محبته للعلم والكتب أنه اقتنى من الكتب ما لم يحصـل لغيـره. وكان –رحمه الله – يهدف من خلال تدريسه وفتاويه ومناظراته

(١) ابن العماد: شذرات الذهب: ٦/٢٣٠-٢٣٢، ابن حجر: الدُّرر الكامنة: ١/٣٩٩-٤٠٠، رقم الترجمة ٩٤٤.

(٢)مقـــري: أحمد بن محمد المقري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق د. إحسان عباس، المجلد الخـامس، دار صادر ببيروت، طبعة (١٤٠٨هـ– ١٩٨٨م)، ص ٢٧٩-٢٨٠، وسيشار إليه فيما بعد بالمقريّ: نفح الطيب.

(٣) ابن العماد: شذرات الذهب: ٨/٢٨٨-٢٨٩، أبو الطيب: التاج المكلل: ٤١٨، الشوكاني: البدر الطالع: ٢/١٤٣، ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة: ١/٤٤٨. الداوودي: طبقات المفسرين: ٢/٩٥، النُّعيمي: الدّارس في تاريخ المدارس: ٢/٩٠، ابن حجر: الدرر الكامنة: ٤/٢١، أبو زيد: ابن قيم الجوزية: ٣٨-٤٤، عبد العظيم عبد السلام: ابن قيم الجوزية: ٨٧-١٥٠.

(٤) هـــي مدرســة من مدارس الحنابلة أنشأها أسعد بن عثمان بن أسعد بن المنجا التنوخي ثم الدمشقي وكانت بمكان يقال له درب الريحان وقد كانت محلاً للوقف ثم جعلت مدرسة وقد درس فيها ابن القيم.

ومؤلفاتــه إلى رجوع المسلمين إلى النبع الصافي من القرآن والسنة، لأن المسلمين كـانوا فـي حالة ضعف نتيجة للخلافات العقائدية والسياسية، لذا فقد دعا ابن تيمية وابـن القيم إلى الرجوع إلى النبع الصافي، ونبذ التقليد والتبعية والجمود الفكري، وشـجع ابن القيم –رحمه الله– على حرية الفكر والاجتهاد. وكذلك فقد حارب ابن قيم التلاعب بأحكام الدين باسم الحيل وأورد أدلة تدل على أن الحيل المخالفة للشرع باطلة.

مؤلفات ابن القيم –رحمه الله– [1]:

ذكـر الأسـتاذ بكر أبو زيد في كتابه [2] ابن قيم الجوزية، بأنه قد حدث غلط ووهم بنقل وذكر أسماء مؤلفات ابن القيم ويعيد هذا الوهم إلى الأمور التالية:

١- إن ابـن القيـم –رحمه الله– قد يسمي الكتاب، ثم يشير إليه في بعض مؤلفاته بموضوعه لا باسمه فيتوهم أن هذين كتابين وهما كتاب واحد مثل كتابه (جلاء الأفهـام في الصلاة والسلام على خير الأنام)، وقد أشار إلى هذا الكتاب بكتابه بدائع الفوائد باسم كتاب تعظيم شأن الصلاة على النبّي–صلى الله عليه وسلم–.

٢- أن يكـون اسـم الكـتاب مكوناً من مركبين إضافيين متعاطفين، فيغلط الناقل ويعتـبر كل مركب إضافي في اسم مستقل مثل كتاب (روضة المحبين ونزهة المشتاقين) قد يتوهم البعض ويعتبرهما كتابين.

٣- قـد لا يسمي ابن القيم كتابه، فيطبع هذا الكتاب باسم موضوعه، وقد يعاد باسم آخـر مثال ذلك: كتاب (الداء والدواء) قد طبع باسم آخر وهو (الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي).

(١) الشـوكاني: البدر الطالع: ٢/١٤٤، البغدادي: هدية العارفين: ٦/١٥٨-١٥٩، ابن العماد: شذرات الذهب: ٨/ ٢٨٩-٢٩٠، الصفدي: الوافي بالوفيات: ٢/٢٧١-٢٧٢، أبو الطيب: التاج المكلل، ٤١٧، ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة: ١/٤٤٩-٤٥٠، أبو اليُمن: المنهج الأحمد: ٥/٩٤-٩٥، ابن الآلوسي: جلاء العينين: ٣١-٣٢.

(٢) أبو زيد: ابن قيم الجوزية: ١١١-١١٢.

٤- إن بعض أهل العلم قد يختار موضوعاً قيماً من كتب ابن القيم ويطبعه برسالة ويضـــع لها عنواناً، فيظن البعض أنها كتاب لابن القيم مثال ذلك: (بلوغ السول من أقضية الرسول -صلى الله عليه وسلم-).

فهذه الرسالة مأخوذة من كتابه أعلام الموقعين عن رب العالمين.

٥- الهـــدف المادي للناشرين قد يقوموا بتغيير اسم كتاب من كتبه ليظن أنّه كتاب جديـــد فيعمـــد الناس لشرائه. مثل كتاب (الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان) فقد أعيد طبعه باسم (كنوز العرفان في أسرار وبلاغة القرآن).

٦- أن ينســـب كتاب ما إلى ابن القيم، وهو ليس من تأليفه، وهذه النسبة قد تكون بهـــدف اســـتغلال شـــهرة ابن القيم وذلك لترويج الكتاب، وقد تكون النسبة هذه بهـــدف التقـــليل من مكانة ابن القيم بين العلماء، وقد تكون خلط بينه وبين ابن الجـــوزي، كمـــا في كتاب (دفع شبه التشبيه) فهو لابن الجوزي وليس لابن قيم الجوزية.

مؤلفات الإمام ابن القيم - رحمه الله -

أمـــا بالنســـبة إلى عـــدد مؤلفات ابن القيم فقد اختلف فيها فقد نرى أن بعض المـــترجمين ذكـــر عدداً كبيراً من كتب ابن القيم والبعض الآخر لم يذكر إلا عدداً قليلاً، ومن المترجمين من سمّى كتب ابن القيم والبغض ذكر العدد.

وقـــد رجـــح أبو زيد في كتابه ابن القيم أن عدد مؤلفات ابن القيم -بعد التتبع والاستقراء لها- يصل إلى ستة وتسعين كتاباً.

سأقوم بذكر بعض كتب ابن القيم، ولمن أراد الاستزادة في ذلك عليه أن يرجع إلى المراجع التي ذكرتها في بداية الرسالة عن ترجمة حياة المؤلف.

١. زاد المعاد في هدي خير العباد.
٢. أعلام الموقعين عن رب العالمين.

٣. إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان.
٤. بدائع الفوائد.
٥. الفوائد.
٦. الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان.
٧. طريق الهجرتين وباب السعادتين.
٨. الروح.
٩. حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح.
١٠. تحفة المودود في أحكام المولود.
١١. الوابل الصيب من الكلم الطيب.
١٢. روضة المحبين ونزهة المشتاقين.
١٣. عدة الصابرين.
١٤. هداية الحيارى.
١٥. التفسير القيم.
١٦. التبيان في أقسام القرآن.
١٧. الداء والدواء أو الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي.
١٨. مدارج السالكين.
١٩. مفتاح دار السعادة.
٢٠. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية.
٢١. التحفة المكية.
٢٢. أمثال القرآن.

٢٣. شرح الأسماء الحسنى.

٢٤. المسائل الطرابلسية.

٢٥. الصراط المستقيم في أحكام أهل الجحيم.

٢٦. كتاب الفروسية.

٢٧. كشف الغطاء عن حكم سماع الأغاني.

٢٨. طب القلوب.

٢٩. كتاب أخبار النساء. (قيل إن هذا الكتاب منسوب لابن القيم، أبو زيد: ابن قيم الجوزية: ١٢١).

٣٠. كتاب دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه (قيل إنه منسوب لابن القيم أبو زيد: ابن قيم الجوزية: ١٤).

٣١. الفرق بين الخلة والمحبة، ومناظرة الخليل لقومه.

٣٢. الكلم الطيب والعمل الصالح.

٣٣. الفتح القدسي.

٣٤. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل.

٣٥. أحكام أهل الذمة.

٣٦. شرح الشروط العمرية.

٣٧. الصواعق المرسلة إلى الجهمية والمعطلة.

٣٨. تفسير المعوذتين.

٣٩. تهذيب سنن أبي داود وحل مشكلاته.

٤٠. اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية.

٤١. الطب النبوي.

٤٢. نور المؤمن وحياته.

٤٣. عقد محكم الأحياء بين الكلم الطيب والعمل الصالح المرفوع إلى رب السماء.

٤٤. شرح أسماء الكتاب العزيز.

٤٥. زاد المسافرين إلى منازل السعداء في هدي خاتم الأنبياء.

٤٦. حلي الأفهام في ذكر الصلاة والسلام على خير الأنام.

٤٧. بيان الدليل على استغناء السابقة عن التحليل.

٤٨. نقد المنقول، والمحك المميز بين المردود والمقبول.

٤٩. كتاب الشافية الكافية في الانتصار للفرقة الناجية، وهو قصيدة نونية في السنة، ومكونة من ستة آلاف بيت إلا خمسين بيتاً.

٥٠. رفع اليدين في الصلاة.

٥١. نكاح المحرم.

٥٢. تفضيل مكة على المدينة.

٥٣. فضل العلم.

٥٤. الكبائر.

٥٥. حكم تارك الصلاة.

٥٦. التحرير فيما يحل ويحرم من لباس الحرير.

٥٧. بطلان الكيميا من أربعين وجهاً.

٥٨. حكم إغمام هلال رمضان.

منهج الإمام -رحمه الله- [1]:

كان -رحمه الله-عندما ينظر في المسائل يقوم بعرضها على ميزان ثابت لا يتغير ولا يتبدل وهو كتاب الله وسنة رسوله -صلى الله عليه وسلم-، فإذا رأى رأياً في ذلك أفتى وهذا الإفتاء يدور مع الدليل الصحيح، إذ لا يخرج عنه عن هوى أو تقليد.

يقول الشوكاني:((وله من حسن التصرف مع العذوبة الزائدة، وحسن السياق مالا يقدر عليه غالب المصنفين، بحيث تعشق الأفهام كلامه وتميل إليه الأذهان وتحبه القلوب، وليس له على غير الدليل معول في الغالب، وقد يميل نادراً إلى المذهب الذي نشأ عليه، ولكنه لا يتجاسر على الدفع في وجوه الأدلة بالمحامل الباردة كما يفعله غيره من المتهذبين بل لابد له من مستند في ذلك، وغالب أبحاثه الإنصاف والميل مع الدليل حيث مال وعدم التعويل على القيل والقال))[2].

وكان -رحمه الله- يشجع على الاجتهاد ويبتعد عن التقليد، ولهذا فهو يأخذ أولاً بالقرآن والسنة ثم الإجماع ثم فتوى الصحابة ثم القياس، واستصحاب الأصل والمصالح المرسلة وسد الذرائع والعرف.

ولهذا فقد رأيناه يأخذ بشهادة الواحد الصادق، ويأخذ بمبدأ حرية التعاقد وغير ذلك من المسائل التي تدل على أنه كان مجتهداً لا مقلداً، فهو يرى حرمة التقليد في مواطن منها تقليد من لا يعلم المقلد أنه أهل لأن يؤخذ بقوله، ومنها تقليد الآباء والأجداد وترك ما أنزل الله، وفيها التقليد لأمر قامت الحجة على خلافه.

وقد لخص الأستاذ عبد العظيم عبد السلام منهج ابن القيم وطريقته في البحث، ورأى أنه يقوم بعرض النصوص ثم الاستنباط منها، ويكثر من هذه الأدلة النقلية

([1]) الشوكاني: البدر الطالع: ٢/١٤٥، ابن قيم الجوزية: الفوائد: ٧، ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين: ١/٥، ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين: ١/ح-ط، ابن قيم الجوزية: الروح: ١١-١٣، ابن قيم الجوزية : زاد المعاد: ١/١٨، عبد العظيم عبد السلام: ابن قيم الجوزية: ١٥٢-١٧٤.

([2]) الشوكاني: البدر الطالع: ٢/١٤٥.

والعقلية، ثم يعرض آراء الفقهاء في المسألة، ويختار من بينها، ثم يورد أدلته وأدلة المخالفين مع تفنيدها، وهو في ذلك يستند إلى الآيات والأحاديث دون تعصب لرأيه[1].

وكذلك نجد أنه يتطرق إلى مسائل تمس حياة الناس كما في مسألة طلاق الثلاث بلفظ واحد والتسعير وغير ذلك من المسائل. ومع أنه تأثر باستأذه ابن تيمية إلا إنه كان له رأيه الخاص به ، أما منهجه في التفسير فيتمثل بإبراز الوحدة الموضوعية المتكاملة للسورة القرانية ، التي تربط أركان السورة لتخدم الهدف الأساسي الذي نزلت منه السورة ويعتبر ابن القيم في هذا المجال مبتكرا لا متبعا يقول في سورة الفاتحة: (إعلم أن هذه السورة اشتملت على أمهات المطالب العالية اتم اشتمال وتضمنتها اكمل تضمن فاشتملت عالى التعريف بالمعبود تبارك وتعالى بثلاثة اسماء)[2]

الحياة السياسية والاجتماعية زمن ابن القيم -رحمه الله -[3]:

بعد وفاة الرسول -صلى الله عليه وسلم- اتسعت رقعة البلاد الإسلامية، ونتيجة لهذا الاتساع دخلت أعداد لا بأس بها في الدين الإسلامي، وهذا الدخول قد يكون لنية خالصة، وقد يكون من أجل الكيد للإسلام وتوهينه من الداخل.

أما في عصر الإمام ابن القيم -رحمه الله- الواقعة بين القرن السادس والسابع، في هذا الوقت كانت دمشق بلد الإمام تزدهر بالمساجد التي تبث العلم وتبث شعاع المعرفة والهداية، ومع ذلك فقد كان هذا العصر مليء بالخلاف العقدي والمذهبي، وكان عصر انحلال للمسلمين وضعف، إذ جرى الحكام وراء شهواتهم، ولحقت بهم شعوبهم، إذ الشعوب على دين حكامها، وهنالك سنة الله -تعالى- وهي أنه إذا دب

([1]) عبد العظيم عبد السلام: ابن قيم الجوزية: ١٥٣.

(([2] ابن القيم: التفسير القيم: ٧.

([3]) ابن كثير: البداية والنهاية: ١٤/١٩٨، ٢٠٨-٢١٥، البقري: ابن القيم: ١٣-٥٦، عبد العظيم عبد السلام: ابن قيم الجوزية: ١٢-٥٥،٣٢.

الفساد في بلد فإن الله يسلط عليها جنوده فينتشر فيهم المرض، أو يزلزل بهم الأرض، أو يرسل عليهم حشرات كالجراد أو يسلط عليهم عدوهم، ونرى أنه قد حدث سنة (٦٩٥هـ) غلاء عم في بلاد الشام ومصر ومكة والمدينة، واشتد البلاء على الناس حتى أنهم تساقطوا في الطرقات.

وكذلك حدث سنة (٧٠١هـ) زلزلة عظيمة أدت إلى تشقق جبل المقطم وأثرت الزلزلة على غالب البلاد الشامية كالكرك ودمشق والشوبك وصفد.

ولا ننسى أيضاً مصير المسلمين الذين دب بينهم الفساد وبين حكامهم الذين أصبحوا يتقاتلون على الحكم والسلطنة، فمثلاً كان عدد الحكام في الفترة التي عاشها ابن القيم حوالي أربعة عشر سلطاناً، وكانت إذ ذاك القاهرة عاصمة لمصر والشام وهي مقر السلطة.

وهذا الضعف والفساد دفع التتار لغزو البلاد الإسلامية، فقد وصلوا في غزوهم إلى غزة، فقد سقطت بغداد سنة (٦٥٦هـ) على يد هولاكو بن تولي بن جنكيز خان، وقد ساعده في ذلك الوزير ابن العلقمي الرافضي وأشار عليه بقتل الخليفة المستعصم بالله وهو آخر الخلفاء العباسيين، وقد قتل من المسلمين في العراق ألف ألف وثمانمائة ألف من أهل العلم، وقد قام التتار بفتح مدارس للملاحدة والفلاسفة.

وكذلك حدث في دمشق إذ قتل التتار القضاه والفقهاء والعلماء على يد الوزير التتري نُصير الطوسي وقد استبقى الفلاسفة والسحرة والمنجيمين، وقد هزم التتار شر هزيمة في معركة عين جالوت بقيادة السلطان قطز سلطان مصر.

أما بالنسبة للحالة الاجتماعية فقد تفشى الفساد الخلقي في البلاد الإسلامية، فانتشر البغاء والغناء الماجن والخمر، وانتشر نوعاً من المخدرات يطلق عليه اسم الحشيشة، وقد كان لهذا الصنف من الناس الذين تأثروا بهذه الأمور خطر عظيم على الحياة الاجتماعية والسياسية، إذ قد مالئ هؤلاء التتار وجعلوهم عيوناً على المسلمين.

وترتب على هذا الفساد أن كثرت البطالة، وساءت حال الناس الدينية، وأصبحوا يقدسون المقامات ويحجون إليها، ويبنون مساجداً على القبور، وانتشرت مذاهب هدامة كالجهمية التي تنتسب لجهم بن صفوان الترمذي الذي قتل سنة (١٢٨هـ)، وترى هذه الفرقة أن الله –سبحانه وتعالى– لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولم يكلم موسى تكليماً، وكذلك فرقة القدرية إذ يرون أن الإنسان له قدره على أعماله فهم ينكرون قدرة الله ومشيئته للكائنات، وينكرون الأسماء الحسنى والصفات، ومن الفرق الهدامة أيضاً المعتزلة وغير ذلك من الفرق.

المقدمـــــة

الحمد لله... حمداً كثيراً... والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه الغرِّ الميامين.

اللهم هذا ما كتبناه وما رتبناه، فكما ألهمت بإنشائه، وأعنت على إنهائه، فاجعلهُ نافعاً في الدنيا، وذخيرةً صالحةً في الأُخرى، واختم بالسعادة آجالنا، وحقق بالزيادة آمالـــنا، واقرن بالعافية غدوَّنا وآصالنا، واجعل إلى حصنك مصيرنا ومآلنا، وتقبل أعمالنا، إنك مجيب الدعوات، ومفيض الخيرات، والحمد لله رب العالمين.

وبعد..

السياســـة الشـــرعيّة هـــي من باب الاجتهاد، لذا تحتاج إلى أناس مخلصين لله ولأمتهم، حتى لا يستغل هذا الباب لتحقيق مآرب غير شرعيّة تتعارض مع مصالح الأمـــة، ومن المعلوم أن الوقائع والحوادث لا تنحصر لذا وجب فتح باب الاجتهاد، وعلى المجتهد عند اجتهاده النظر في ظروف الواقعة وملابساتها، لئلا يصدر حكماً شرعيّاً يتنافى مع مقاصد الشريعة الغراء، وبناء عليه فالسياسة الشرعيّة تتدخل في تطبيق النصوص التي هي من باب الفقه العام غير الثابت، فيتغير الحكم بالنظر إلى مقصـــد الشارع، ولهذا رأينا عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– لا يقيم الحدّ على مـــن ســـرق زمن المجاعة، ومن المعلوم أن السارق يُقطع لقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ (1)، لكن شروط إقامة الحد في عام الرمادة لم تتوفر فلم يقطع يد السارق.

وكذلـــك تدخـــل السياسة الشرعيّة فيما لا نص فيه، لأنّ ما لا نص فيه، يدخل تحـــت باب الاجتهاد، والسياسة الشرعيّة من الاجتهاد، والسياسة الشرعيّة هي عدل الله ورســـوله، وهي تدبير للأمر بما يصلحه، فهدفها العدل والمصلحة، وهي تدور في فلكيهما.

---

(1) سورة المائدة: آية ٣٨.

وفي نهاية هذه المقدمة، ومن كلية الشريعة - الجامعة الأردنية - يسعدني أن أقدم هذا الكتاب لمن شجعني على نشره لما لهذا الموضوع من أثر كبير في حياة المسلمين.

أهمية البحث

(١) أهمية هذا البحث تنبع من أن السياسة الشرعيّة تفتح باباً فسيحاً للتشريع، لأنّ الأدلة الشرعيّة محصورة ومحددة، واستعمال السياسة مضبوط بضوابط وشروط، ستمر فيما بعد.

(٢) العمل بالسياسة الشرعيّة يدل على عدم جمود الشريعة الإسلامية، وأن باب الاجتهاد مفتوح، والظرف والزمان والمكان له دور في التشريع وتغير الأحكام الشرعيّة، وهذا التغير يظلُّ دائراً مع الشريعة ومقاصدها وأصولها الثابتة.

(٣) السياسة الشرعيّة يحتاجها من له قدرة على التغيير كالحكام والقضاة والوزراء والنواب، لذا يجب أن يكونوا على علم بها وبضوابطها.

سبب اختيار الموضوع

١- جهل كثير من الناس بمفهوم السياسة الشرعيّة ودورها.

٢- توضح فكر ودور الإمام ابن القيّم -رحمه الله- بالنسبة للسياسة الشرعيّة.

الجهود السابقة في الموضوع

تناول الفقهاء السابقون السياسة الشرعيّة وبحثوها بشكل عام، ولكن هذه الأبحاث قليلة جداً، قد وُجِدَتْ في بطون كتبهم، كما ألف الإمام ابن تيمية -رحمه الله- كتاباً خاصاً حول السياسة الشرعيّة، وأسماه السياسة الشرعيّة، ثم أتى تلميذه ابن القيّم فبحث السياسة بمؤلَّف خاص وأسماه الطرق الحكميّة.

أما الجهود المعاصرة فهي قليلة إذ وجدت بعض الكتابات في هذا الموضوع واعتمدوا في حديثهم هذا على ما كتبه ابن تيمية وابن القيّم وغيرهم من الأقدمين،

أما الكتابة في السياسة الشرعية عند ابن القيم فلم أعثر على من كتب في هذا الموضوع أبداً

منهج البحث

١- سأقوم بإذن الله تعالى بعرض الموضوع عرضاً مفصلاً بقدر المستطاع في ضوء النصوص من الكتاب والسنة، مسترشدةً في ذلك بآراء الفقهاء.

٢- تخريج الآيات القرآنية، وضبطها.

٣- تخريج الأحاديث الشريفة.

٤- تخريج الآثار التي أتعرض لها أثناء البحث.

٥- توثيق معلومات البحث ورد كل قول إلى صاحبه.

٦- التعريف بالمصطلحات والمعاني الغامضة من الناحية اللغوية.

٧- الاعتماد على المذاهب الأربعة والاستعانة بالمذاهب الأخرى كالظاهرية والشيعة والإباضية.

٨- توضيح وجهة نظر ابن القيّم وغيره بالنسبة للسياسة الشرعيّة.

٩- التركيز على الكتب التالية من كتب ابن القيّم: زاد المعاد، الطرق الحكميّة، وإعلام الموقعين، وسبب هذا التركيز ينبع من كثرة كتب الإمام، لذا رأيت في بداية كتابتي أن أركز على كتب محددة، لكي لا تتشعب الأمور.

خطة البحث

فصل تمهيدي: ترجمة حياة ابن قيم الجوزية -رحمه الله-

الباب الأول: تعريف السياسة الشرعية وبيان قواعدها وأدلتها ومناهجها وشروطها.

الفصل الأول: تعريف السياسة الشرعية

المبحث الأول: تعريف السياسة الشرعية لغة واصطلاحاً عند ابن قيّم الجوزيّة.

المطلب الأول: تعريف مفهوم السياسة الشرعيّة في اللغة

المطلب الثاني: تعريف مفهوم السياسة الشرعية اصطلاحاً عند ابن قيّم الجوزية

المبحث الثاني: مقارنة مفهوم السياسة الشرعية عند ابن القيّم وغيره من الفقهاء.

المطلب الأول: السياسة الشرعية عند المتقدمين مقارنة مع مفهوم السياسة الشرعية عند ابن قيم الجوزية.

المطلب الثاني: السياسة الشرعيّة عند المعاصرين مقارنة مع مفهوم السياسة الشرعيّة عند ابن قيّم الجوزيّة

الفصل الثاني: قواعد السياسة الشرعية وأدلة وجوبها

المبحث الأول: قواعد السياسة الشرعية

١- الحاكمية

٢- الشورى

٣- الطاعة

٤- العدل والمساواة

المبحث الثاني: أدلة السياسة الشرعية

١- القرآن

٢- السنة

٣- أقوال وأفعال الصحابة

الفصل الثالث: مناهج السياسة الشرعية وشروطها

المبحث الأول: طرق ومناهج السياسة الشرعية

أولاً: القياس

ثانياً: مبدأ النظر في مآلات الأفعال

١- قاعدة الاستحسان

٢- قاعدة الذرائع

٣- قاعدة الاستصلاح

٤- قاعدة الاستصحاب

٥- قاعدة مراعاة الخلاف

٦- قاعدة الخلاف

٧- قاعدة العرف

٨- القواعد الفقهية

المبحث الثاني: شروط السياسة الشرعية عند ابن القيم

الباب الثاني: دراسة تطبيقية

الفصل الأول: السياسة الشرعية في كتب ابن القيم

المبحث الأول سياسة الإثبات في الطرق الحكمية

المبحث الثاني: سياسة المعاهدات في زاد المعاد

الفصل الثاني: مسائل تطبيقية في السياسة الشرعية

المبحث الأول: طلاق الثلاث بلفظ واحد

المبحث الثاني: الحسبة

المبحث الثالث: التعزير بالعقوبة المالية

المبحث الرابع: حبس المتهم

وبعـــد.. فهذه رسالتي قد بذلت فيها جهداً عظيماً، إذ إنَها استغرقت مني مدة عـــامين، وهذا كله مع العمل المتواصل، وإنني قد حاولت الإفادة، فإن كنت أخطأت فمن نفسي وإن أصبت فمن الله، وإن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها... والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الباب الأول

تعريف السياسة الشرعيّة
وبيان قواعدها وأدلتها
وشروطها
عند الإمام ابن قيّم الجوزيّة
- رحمه الله -

الفصل الأول

تعريف السياسة الشرعيّة

المبحث الأول: تعريف السياسة الشرعيّة لغة واصطلاحاً عند ابن قيّم الجوزيّة -رحمه الله-

المطلب الأول: تعريف مفهوم السياسة الشرعيّة في اللغة.

السياسة لغة [1]: السياسة من ساس، وساسَ النّاس أي تولى رياستهم وقيادتهم، وساس الأمور أي دبرها، وقام بإصلاحها فهو سائس، والجمع ساسة.

وسستُ الرعية سياسةً أي أمرتها ونهيتها، وفلان مجربٌ قد ساسَ، وسيس عليه، أدّب وأُدب، أو أُمِّر عليه، وفي الحديث: ((كان بنو إسرائيل يسوسهم أنبياؤهم)) [2] أي تتولى أمورهم، كما يفعل الأمراء والولاة.

---

(1) ابن منظور: لسان العرب: ٦/١٠٨-١٠٩، مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، دار التحرير للطبع، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، طبعة ثانية سنة (١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م)، ص ٣٢٨، وسيشار إليه فيما بعد بمجمع اللغة العربية: المعجم الوجيز، الفيومي: أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ، المصباح المنير، مكتبة لبنان، طبعة سنة (١٩٨٧م)، ص ١١٢، وسيشار إليه فيما بعد بالفيومي: المصباح المنير، الفيروز آبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، المجلد الثاني، طبعة دار الجليل، وتم طبعه في مكتبة البابي الحلبي، طبعة (١٣٧١هـ- ١٩٥٢م)، ص ٢٣٠، وسيشار إليه فيما بعد بالفيروز آبادي: القاموس المحيط.

(2) العسقلاني: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري على صحيح البخاري، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل، رقّم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي، قام بشرحه محب الدين وراجعه قصي محب الدين الخطيب، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى (١٤٠٧هـ- ١٩٨٦م)، كتاب (٦٠)، باب(٥٠)، رقم الحديث (٣٤٥٥)، ص ٥٧١، وسيشار إليه فيما بعد بالعسقلاني: فتح الباري..

والسياسة القيام على الشيء بما يُصلِحَه، والسياسة فعل السائس. نخلص من هذه المعاني إلى أن السياسة تعني رياسة وقيادة الناس والقيام على تدبير أمورهم.

الشرع لغة [1]: شَرَعَ الوارد يَشْرَعُ شَرعاً وشروعاً تناول الماء بفيه، ويقال شَرَعت الدوابُ في الماء تَشْرعُ شرْعاً وشُروعاً أي دخلت، والشريعة والشِّراعُ والمشْرَعةُ المواضع التي ينحدر الماء منها.

قال الليث: ((وبها نسمي ما شرع الله للعباد شريعة من الصوم والصلاة والحج والنكاح وغيره))

والشريعة والشِّرعةُ في كلام العرب مورد الشاربة التي يَشْرعُها الناس فيشربون منها ويسقون، والعرب لا تسمي مورد الشاربة بالشريعة إلاّ إذا كان الماء (عِدّاً) لا انقطاع له، ويكون ظاهراً معيناً لا يُسقى بالرِّشاء [2]، فشرع إبله وشرّعها أوردها، شريعة الماء فشربت ولم يستق لها.

ويقال الشريعة هي الطريق في الدين، قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الأَمْـرِ﴾ [3]، وقال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾ [4] وقيل في تفسيره: الشرعة الدين والمنهاج الطريق، وقيل الشرعة والمنهاج جميعاً الطريق، والطريق

([1]) ابن منظور: لسان العرب: ٨/١٧٥-١٧٩، الفيومي: المصباح المنير: ١١٨، الجرجاني: علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، طبعة جديدة، سنة ١٩٨٥م، ص ١٣٢، وسيشار إليه فيما بعد بالجرجاني: التعريفات.

([2]) الرشاء: الحبل، الفيومي: المصباح المنير: ٨٧.

([3]) سورة الجاثية: ١٨.

([4]) سورة المائدة: آية ٤٨، وفسر الألوسي ذلك: ((الشرعة الشريعة وهي الطريق الظاهر الذي يوصل منه إلى الماء والمقصود هنا الدين، والمنهاج هو الطريق الواضح في الدين من نهج الأمر إذا وضح، وقيل بأن الشرعة ابتداء الطريق، والمنهاج الطريق المستقيّم، وقيل هما بنفس المعنى، وقيل الشرعة الأحكام الفرعية، والمنهاج الأحكام الاعتقادية)) الألوسي: شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي ت(١٢٧هـ)، ضبطه على عبد الباري عطية، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني،المجلد الثالث، دار الكتب العلمية، ط أولى (١٤١٥هـ- ١٩٩٤م)، ص ٣٢١، وسيشار إليه فيما بعد بالألوسي: روح المعاني.

هنا الدين، وقيل الشرعة ابتداء الطريق، والمنهاج الطريق المستقيّم، ويقال شرع فلان إذا أظهر الحق، وقد قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً﴾ [1] وقيل معنى شرع وضّح وبيّن، ويقال شرعت في هذا الأمر شروعاً أي خُضت.

نخلص من هذه الأقوال في تعريف الشريعة لغة إلى أنّ المراد بالشريعة مورد الماء والمراد بها اصطلاحاً ما شرع الله لعباده كصيام وصلاة وغير ذلك، وهذا ما يتبادر إلى أذهان الناس.

وذكر د. محمد نعيم ياسين بأن الشرعيّة هي مؤنث شرعي، وهو المنسوب إلى الشرع، بأن يكون معتبراً شرعاً، أي تحققت فيه شروط الشارع وكان يراد به تحقيق مقاصده [2].

([1]) سورة الشورى: آية ١٣.

([2]) محمد نعم ياسين: محاضرات في مادة السياسة الشرعيّة لسنة ٩٢/٩٣، لطلبة الدكتوراة، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، غير منشور، وسيشار إليه فيما بعد محمد نعيم: محاضرات في مادة السياسة الشرعيّة .

المطلب الثاني: تعريف السياسة الشرعيّة اصطلاحاً، عند ابن قيّم الجوزيّة -رحمه الله-

يعرف ابن القيم السياسة الشرعية بقوله هي: "عدل الله ورسوله ظهر بالأمارات والعلامات[1] " ويقول: "وهل السياسة الشرعية إلا من هذا الباب، وهي الاعتماد على القرائن التي تفيد القطع تارة والظن -الذي هو أقوى من ظن الشهود بكثير- تارة؟ وهذا باب واسع وقد تقدم التنبيه عليه مراراً، ولا يستغني عنه المفتي والحاكم" [2]، وعليه فإنني أرى أنه يقصد بالسياسة معناً خاصاً وهو « حكم بالفراسة والقرائن ودلائل الحال والأمارات محققاً بها العدل والمصلحة غير مخالف به الشرع، مدبراً به شؤون الأمة المختلفة» وعلى هذا فهو يعرّف السياسة بأنها «عدل الله ورسوله ظهر بالأمارات والعلامات»[3] ويلاحظ أن هذا تعريف للسياسة الشرعيّة الخاصة بالطرق الحكميّة أو وسائل إثبات الدعاوى.

ويؤكد ابن القيّم هذه الملاحظة بقوله « فإن ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثمّ شرع الله ودينه»[4]. ويقول أيضاً « قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق، أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين ليست مخالفة له»[5].

كما أنّه يقول بعد أنْ أثبت -رحمه الله- أحكاماً شرعيّة لبعض المسائل في كتابه الطرق الحكميّة: « إنَّ هذه أحكام شرعيّة لا تتمّ مصلحة الأمة إلاّ بها ولا

---

(1) ابن القيّم: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيّم الجوزيّة ت(٧٥١هـ)، الطرق الحكميّة في السياسة الشرعيّة أو ((الفراسة المرضية في أحكام السياسة الشرعيّة))، وخرج أحاديثه وآياته الشيخ زكريا عميرات، طبعة دار الكتب العلمية، طبعة أولى، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، ص ١٢، وسيشار إليه فيما بعد بابن القيّم: الطرق الحكميّة، ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٤/٣٧٣-٣٧٤.

(2) ابن القيم: إعلام الموقعين: ٤/٣٧٤.

(3) ابن القيّم: الطرق الحكميّة: ١٢، ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٤/٣٧٣-٣٧٤.

(4) ابن القيّم: الطرق الحكميّة: ١١.

(5) ابن القيّم: الطرق الحكميّة: ١١.

تتوقف على مدع ومدعىً عليه، بل لو توقفت على ذلك فسدت مصالح الأمة، واختل النظام، بل يحكم فيها متولي ذلك بالأمارات والعلامات الظاهرة والقرائن البينة»[1].

ومع أنّ ابن القيّم ركز على السياسة الشرعيّة الخاصة بالطرق الحكميّة أو وسائل إثبات الدعاوى في كتابه الطرق الحكميّة إلاّ إنه من خلال مؤلفاته الأخرى بين أن هنالك مفهوماً للسياسة الشرعيّة بوجه عام، أي السياسة عنده سياسة شرعيّة خاصة بالطرق الحكميّة وسياسة شرعيّة بوجه عام، والأولى جزء من الثانية، ويتضح ذلك من خلال الأدلة التي استدل بها ابن القيم على مشروعية السياسة الشرعية[2]، وقال في نهاية هذه الأدلة "إلى أضعاف ذلك من السياسات العادلة التي ساسوا بها الأمة، وهي مشتقة من أصول الشريعة وقواعدها[3]، وكذلك قوله: "وهذه السياسة التي ساسوا بها الأمة وأضعافُها هي من تأويل القرآن والسنة[4] ومن هذا يتضح أنه يقصد بالسياسة الشرعيّة بوجه عام: « تدبير حاكم أو من ينوب مكانه شؤون الأمة في مختلف مجالات الحياة، بما يحقق المصلحة ويتفق مع الشرع»، وهذا المفهوم يتضح من خلال طرحه للأمثلة والاستدلالات والتطبيقات في مختلف كتبه، ولهذا فهو يرى أن هنالك سياسة ظالمة تحرّمها الشريعة، وسياسة عادلة حث عليها الشرع، لما فيها من تحقق للمصلحة الخاصة أو العامة، ولهذا فإن السياسة تدخل في جميع شؤون الحياة وأحوالها كما أثبت ذلك ابن القيّم من خلال توجيهه لآرائه، وطرحه لأمثلة كثيرة حيث يوجهها حسب ما يتفق مع غاية السياسة الشرعيّة، وهي المصلحة، وسيتضح هذا الكلام من خلال مبحث الأدلة والتطبيقات.

---

(1) ابن القيّم: الطرق الحكميّة: ٢٠٦.

(2) ابن القيم: إعلام الموقعين: ٤/٣٧٤، ابن القيم: الطرق الحكمية: ١٢-١٥

(3) ابن القيم: إعلام الموقعين: ٤/٣٧٤.

(4) ابن القيم: الطرق الحكمية: ١٥.

المبحث الثاني: مقارنة مفهوم السياسة الشرعيّة عند ابن القيّم وغيره من الفقهاء

المطلب الأول: السياسة الشرعيّة عند المتقدمين، مقارنة مع مفهوم السياسة الشرعيّة عند ابن قيّم الجوزيّة

السياسة الشرعيّة عند المتقدمين

الحنفيّة:

– عرَّف ابن نجيم السياسة الشرعيّة بأنّها:«هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي»[١].

نلاحظ من تعريف ابن نجيم أنه عرَّف السياسة بالمعنى العام لها، إذ هي تدبير شـؤون الـرعية بما يحقق لهم المصلحة، ولم يخص ابن نجيم السياسة بالجنايات والعقوبات مثلاً.

وفـي قوله: « لمصلحة يراها» أي مصلحة شرعيّة، لأن تصرف الحاكم مقيد بمبادئ الشرع الكلية، ومقاصده العامة، بدليل قوله بعد ذلك « وإن لم يرد بذلك دليل جـزئي» أي يكـتفي باعـتماده على القواعد العامة التي هي روح الشريعة، وهذا الإيحاء معتبر.

– عرَّف الطرابلسي السياسة بأنها: « شرع مغلظ»[٢].

(١) ابـن نجيم: زين العابدين الشهير بابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق وبهامشه الحواشي المسماة بمنحة الخالق على البحر الرائق لمحمد أمين الشهير بابن عابدين، والمجلد الثامن تكملة المحقق الأستاذ محمد الشهير بالطوري، المجلد الخامس، مطبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر، ص١١، وسيشار إليه فيما بعد بابن نجيم: البحر الرائق.

(٢) الطرابلسـي: عـلاء الدين أبو الحسن علي بن خليل الطرابلسي الحنفي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكـام، وبهامشـه كتاب لسان الحكام في معرفة الأحكام لأبي الوليد إبراهيم بن أبي اليمن محمد بن أبي الفضل

قصر الطرابلسي السياسة على فرع من فروع السياسة الشرعيّة وهو السياسة الشـرعيّة فـي الجـنايات والعقوبات[١]، ومن المعروف أنّ السياسة الشرعيّة لها مجـالات كـثيرة فهـي تدخـل فـي الجنايات والعقوبات، والأمور الاقتصادية، والدسـتورية، والأمـنية، والمدنية، والاجتماعية والعسكرية، وغير ذلك من فروع الشريعة.

وذهب إلى ما ذهب إليه الطرابلسي ابن عابدين إذ قال: «والظاهر أنّ السياسة والتعزيز مترادفان»[٢] كما ذكر أنّ القهستاني يرى بأنّ السياسة لا تختص بالزنا بل تجـوز في كل جناية، والرأي فيها إلى الإمام، كقتل المبتدع الذي يتوهم منه انتشار بدعته وإن لم يحكم بكفره[٣].

كمـا نقـل ابن عابدين أنه في حاشية مسكين على الحموي أن السياسة شرع مغلظ[٤].

محمـد بن أبي الوليد محمد بن أبي الفضل محمد بن محمد بن الشحنة الحنفي، مطبعة مصطفى البابي، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ – ١٩٧٣م، ص٢٠٧، وسيشار إليه فيما بعد بالطرابلسي: معين الحكام.

(١) عـبد الفتاح عمر: عبد الفتاح عايش عبد الفتاح عمرو، تطبيقات في السياسة الشرعية (رسالة ماجستير)، إشراف محمد نعيم ياسين، الجامعة الأردنية، سنة ١٩٩٤م، ص١٠، وسيشار إليه فيما بعد بعبد الفتاح عمر: تطبيقات السياسة الشرعية، شكري سمان: شكري محمد سمان، السياسة الشرعية وقواعدها في العقاب التعزيري رسالة قدمت لنيل درجة الماجستير في الفقه وأصوله من كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، إشراف محمود السرطاوي، لسنة ١٩٩٤م، ص ١١ وسيشار إليه فيما بعد بشكري سمان: السياسة الشرعية.

(٢) ابن عابدين: محمد أمين الشهير بابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، مع تكملة ابن عابدين لـنجل المؤلف، دراسة وتحقيق عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ على محمد معوض، وقدم له محمد بكر إسماعيل، المجـلد السـادس، دار الكـتب العلمية، طبعة أولى (١٤١٥هـ – ١٩٩٤م)، ص٢٠، وسيشار إليه فيما بعد بابن عابدين: رد المحتار.

(٣) ابن عابدين: رد المحتار: ٦/٢٠.

(٤) ابن عابدين: رد المحتار: ٦/٢١.

كمـــا نقل ابن عابدين تعريفاً للسياسة فقال: عرفها البعض: « تغليظ جناية لها حكـــم شـــرعي حسماً لمادة الفساد» [1]، ومن الذين عرفوا هذا التعريف الأستاذ دده أفندي كما ورد ذلك في القاموس الإسلامي[2].

ونلاحظ على هذا التعريف أنّه قصر السياسة الشرعيّة على مجالٍ من مجالاتها وهـــو الجنايات والعقوبات، وقد قصد بتغليظ جناية تغليظ العقوبات على جناية لها حكم شرعي أي داخلة تحت قواعد الشرع وذلك لأنّ الجناية لا تغليظ فيها لأنّها فعل الجاني وإنما التغليظ للعقوبة.

– وعـــرّفها ابـــن عابدين في موضع آخر: « استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطـــريق المنجي في الدنيا والآخرة»[3]. كما ذكر التعريف نفسه أبو البقاء في كتابه الكليات[4]. والتهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون[5].

تعـــريف ابن عابدين الذي اختاره تعريف عام، إذ يشمل جميع مجالات الحياة ولا ســـيما فيما لا نص فيه إذ بهذه السياسة تحقق النجاة في الدارين، ومع هذا فإنا نـــرى أنه لم يحدد من الذي سيستصلح الخلق إذ جعل الفاعل مجهولاً، كما أنّه جعل السياسة أمراً إرشادياً وليس إلزامياً، وبالتالي فإن المفتي يدخل في السياسة الشرعيّة بـــناءً عـــلى كلامه مع أن ليس له صفة الإلزام بل مجرد مرشد، ويكون المستفتي

([1]) ابن عابدين: رد المحتار: ٦/٢٠.

([2]) أحمـــد عطيـــة: أحمد عطية، القاموس الإسلامي، المجلد الثالث، الناشر مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، طبعة أولى (١٣٩٠هـــ-١٩٧٠م)، ص٥٧٩، وسيشار إليه فيما بعد بأحمد عطية: القاموس الإسلامي.

([3]) ابن عابدين: رد المحتار: ٦/٢٠.

([4]) أبو البقاء: أيوب بن موسى الحسيني الكفوي ت(١٠٩٤هـــ-١٦٨٣م)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق الـــلغوية، قابلـــه على نسخه الخطية د.عدنان درويش، محمد المصري، المجلد الثالث، طبعة سنة ١٩٧٤م، ص٣١، وسيشار إليه فيما بعد بأبي البقاء الكليات.

([5]) التهانوي: محمد علي بن علي التهانوي ت (١١٥٨هـــ)، كشاف اصطلاحات الفنون، مطبعة أقدام بدار، الخلافة العـــلية، طبعة سنة ١٣١٧هـــ، الناشر أحمد جودت، ص٧٣٣-٧٣٤، وسيشار إليه فيما بعد بالتهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون.

مخيراً بالأخذ بأقواله، كما أنّه معلوم أنّ السياسة تدبير لأمور الأمة وهذا التدبير لا يكون فقط بالوعظ والإرشاد إذ لا بد فيه من إلزام.

ملاحظات على تعريف الحنفية:

بعـــض الحـــنفية- كمـــا لاحظنا- قصر السياسة على العقوبات والجنايات لأنّ ظـــروف الأمّـــة كـــانت تقتضي العناية بالأمن، كما أنّ بعضهم توسع فيها وعرف السياســـة تعـــريفاً عامـــاً، كما فعل ابن عابدين، وبناء عليه فإن من عرف السياسة تعريفاً عاماً فإنّه يرى أن الهدف من السياسة الشرعيّة تحقيق المصلحة في الدارين.

المالكية:

– عـــرف ابن فودي السياسة الشرعيّة بأنّها: « هي رعي مصالح العباد ودرء المفاســـد بالكشف عن المظالم بآداب تبين الحق كالحكم بالقرائن من غير إقرار ولا بيّنة، وأخذ أهل الشر بالتهم وبتهديد الخصم»[1].

نلاحـــظ مـــن تعـــريفه أنه قصر السياسة الشرعيّة على وسائل الإثبات، ومن المعلوم أن السياسة الشرعيّة عامة فلا تقتصر على جانب دون جانب -كما قررت ذلك فيما سبق-.

– يســـتخلص من حديث ابن فرحون عن السياسة أنّه قصد بها « الطريقة التي يتوصل بها إلى المقاصد الشرعيّة» [2].

([1]) ابن فودي: عبد الله بن محمد بن فودي، ضياء السياسات وفتاوى النوازل مما هو من فروع الدين من المسائل، تحقيق أحمد محمد كاني، الزهراء للأعلام العربي، طبعة أولى (١٤٠٨هـــ-١٩٨٨م)، ص٧٥، وسيشار إليه فيما بعد بابن فودي: ضياء السياسات.

([2]) ابن فرحون: برهان الدين إبراهيم بن علي بن أبي القاسم بن محمد بن فرحون المالكي المدني ت(٧٩٩هـــ)، تبصرة الحكـــام في أصـــول الأقضية ومناهج الأحكام، وهو مطبوع على هامش فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب مالك لأبي عبد الله محمد أحمد عليش (١٢٩٩هـــ)، المجلد الثاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، طبعة أخيره (١٣٧٨هـــ-١٩٥٨م)، ص١٣٢، وسيشار إليه فيما بعد بابن فرحون: تبصرة الحكام.

ويلاحظ أنّ ابن فرحون قصر السياسة الشرعيّة على الجنايات والعقوبات وهذا الكلام يلاحظ من خلال الأمثلة والأدلة التي طرحها في حديثه عن هذا الموضوع.

ويلاحظ على تعريفات المالكية ما يلي:

١- المالكيـــة بوجه عام يأخذون بالسياسة الشرعيّة، ودليل أخذهم بها، أنّهم يقولون بطرق ومناهج السياسة الشرعية، كقاعدة المصالح المرسلة، والاستحسان، وسد الذرائع، وغير ذلك من القواعد.

٢- قصـــر ابن فودي السياسة على وسائل إثبات الحقوق، والسياسة أعم من ذلك، كمـــا قصـــر ابن فرحون السياسة الشرعيّة في مجال الجنايات والعقوبات، ومن المعـــلوم -كمـــا قـــررت سابقاً- أن السياسة تدخل في مجالات كثيرة كالمجال السياســـي، والاقتصـــادي، والعســـكري، والثقافي، والاجتماعي، وغير ذلك من المجالات.

الشافعية:

- عرف البجيرمي السياسة بأنّها: ((اصلاح أمور الرعية وتدبير أمورهم))[١].

- عـــرف الغـــزالي السياسة بأنها: ((إستصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المستقيّم المنجي في الدنيا والآخرة))[٢]. وهذا التعريف تأثر به ابن عابدين الحنفي.

---

(١) البجيرمي: سليمان بن عمر بن محمد البجيرمي الشافعي، حاشية البجيرمي على المنهج المسماة التجريد لنفع العبيد، وهـــي حاشـــية عـــلى شرح منهج الطلاب لأبي يحيى زكريا الأنصاري، وبالهامش الشرح المذكور، ومعه نفائس ولطـــائف منتخبة من تقرير الشيخ محمد المرصفي على الحاشية، المجلد الثاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة (١٣٦٩هـــ- ١٩٥٠م)، ص١٧٨، وسيشار إليه فيما بعد بالبجيرمي: التجريد لنفع العبيد.

(٢) محمـــد جـــلال شـــرف: محمد جلال شرف، نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، دار النهضة العربية، طبعة ١٩٨٢م، ص٢٦٣، وسيشار إليه فيما بعد بمحمد جلال شرف: نشأة الفكر السياسي، الغزالي أبو حامد محمد بن محمـــد الغزالي ت(٥٠٥هـــ)، إحياء علوم الدين، وبذيله كتاب المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار لزين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي ت(٨٠٦هـــ)، المجلد الأول، دار الكتب العلمية، طبعة أولى ١٤٠٦هـــ-١٩٨٦م، ص٢٤، وسيشار إليه فيما بعد بالغزالي: الإحياء.

وقـــد بيـــن الغزالي أن السياسة من أشرف العلوم لأنّها للتأليف والاستصلاح. ونظـــر الغزالي للسياسة نظرة عامة، وقد جعل من خصوصيات السياسة العامة أو مـــن فـــروعها السياسة العليا وهي سياسة الأنبياء وسياسة الخلفاء وسياسة العلماء وسياسة الوعاظ، وذكر هذه الفروع أيضاً أبو البقاء في مؤلفه [١].

روي عن بعض الشافعية أنّه قال:((لا سياسة إلا ما وافق الشرع))[٢].

وكـــلام الفقيه الشافعي هنا ذو حدين، فقد يراد به أنّه لا سياسة إلا ما يتفق مع الشـــرع، ولم يخالف الشرع، وهذا لا نزاع فيه، أو قد يراد بكلامه أنّه لا سياسة إلا مـــا تكـــلم به الشرع وخصه ودلل عليه، وهذا كلام غير صحيح، إذ إن هنالك في الحيـــاة مســـتجداتٍ وأموراً لم يتطرق إليها الشرع بعينها وتركها للمجتهدين، وهذا تيسير لنا من الله -عز وجل- وقد رد ابن عقيل على الفقيه الشافعي هذا الكلام[٣].

ولا بـــد لـــنا هنا من كلمة وهي أنّه من الحق أن نقول إنّ الفقيه الشافعي على فـــرض أنّه ذكر هذا الكلام -كما ورد في الطرق الحكميّة- أي أن لا سياسة إلا ما وافـــق الشـــرع إلا إنه عند الرجوع إلى كتب الشافعية نراهم يجتهدون في أمور لم يتطرق إليها الشرع بشكل مباشر أو تناوله بخصوصه، ورأى د. عبد الفتاح عمرو -رحمه الله- أنّ الشافعية يعبرون عن السياسة الشرعيّة بالمصلحة وأتى بأمثلة تدل عـــلى هذا المعنى، ومن ذلك ما نقله من كتاب ((مغني المحتاج)) [٤] من أن للوالي أن يعزر بالتغريب من يستحق ذلك، وفقاً لما تقتضيه المصلحة.

---

(١) أبو البقاء: الكليات: ٣١/٣.

(٢) ابن القيّم: الطرق الحكميّة: ١١.

(٣) ابن القيّم: الطرق الحكميّة: ١١.

(٤) الشربيني: محمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج على متن منهاج الطالبين لأبي زكريا بـــن شـــرف الـــنووي، مع تعليقات الشيخ جوبلي بن إبراهيم الشافعي، المجلد الرابع، طبعة دار الفكر، ص١٨٣، وسيشار إليه فيما بعد بالشربيني: مغني المحتاج.

ويحـــدد د. عبد الفتاح السياسة الشرعيّة عندهم أنّها: « هي ما يجتهد فيه الإمام في سلوك الأصلح»[1].

وقـــد بين أ.د. الدُّريني في كتابه [2] أنّ العز بن عبد السلام يرى بأنّ المصلحة أساس التشريع السياسي فيما لا نص فيه ولا إجماع ولا قياس خاصاً، لذا فهو يطلق على روح الشرع العامة لفظ نفس الشرع.

يقول العز بن عبد السلام: « ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاســد حصـــل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأنّ هذه المصلحة لا يجوز إهمالهـــا، وأنّ هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس فإنّ فهم نفس الشرع يوجب ذلك» [3].

فقـــد بيّن العز بن عبد السلام بأن الشرع قصد جلب مصلحة ودرء مفسدة وإن لم يكن في هذه الواقعة نص أو إجماع أو قياس، وذلك لأن نفس الشرع يوجب ذلك، أي روح التشـــريع الإســـلامي يـــرفع لـــواء وجوب تحقيق المصلحة، فالهدف من التشريع تحقيق المصالح ودرء المفاسد. يقول الأستاذ غالب القرشي: « وما نقل من خـــلاف عن بعض فقهاء الشافعية فإنّه في الحقيقة ليس خلافاً، حيث إنّهم لم ينكروا العمل بها، ولكنهم قالوا: « لا سياسةَ إلا ما وافق الشرع، وغيرهم يوافقهم في هذا، فـــإنهم جميعاً يشترطون أن يكون الحكم المعتبر في السياسة الشرعيّة موافقاً لروح الشريعة ومبادئها، ومعتمداً على قواعدها الكلية ومبادئها الأساسية» [4].

([1]) عبد الفتاح عمر: تطبيقات السياسة الشرعية: ١١.

([2]) فتحي الدُّريني: خصائص التشريع: ١٩٤.

([3]) العزّ بن عبد السلام: عزّ الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي ت(٦٦٠هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، راجعـه طه عبد الرؤوف سعد، الجزء الثاني، دار الجيل، طبعة ثانية، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، ص١٨٩، وسيشار إليه فيما بعد بالعز بن عبد السلام: قواعد الأحكام.

([4]) القرشي: غالب عبد الكافي القرشي، أوليات الفاروق السياسية، نشر المكتب الإسلامي، مكتبة الحرمين، طبعة أولى(١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م)، ص٥٧، وسيشار إليه فيما بعد بالقرشي: أوليات الفاروق السياسية.

وذكـــر ابن القيّم أن الشافعي -رحمه الله- اعتبر قرائن الأحوّال في أكثر من مائة موضع [1] ويعتبر الأخذ بالقرائن نوعاً من السياسة.

ويلاحظ على تعريف السياسة عند الشافعية:

١- أنّ من عرف السياسة الشرعيّة عندهم عرفها بعمومها فلم يخصصها بفرع من الفروع.

٢- كما أنّهم وإن لم يقولوا بالسياسة الشرعيّة اسماً وتصريحاً غير أنّهم عملوا بها، وذلك لأنّ الغاية من السياسة، تحقيق المصلحة، وهمّ يؤيدون الأخذ بالمصلحة، لأنّ المصلحة هي غاية الأحكام.

٣- ما ورد عن الفقيه الشافعي من إنكار للسياسة الشرعيّة، فإنّني لم أعثر على هذا الكلام في كتب الشافعية وبالأخص كتب الإمام الشافعي، كما أن كلام هذا الفقيه -لا سياسة إلا ما وافق الشرع- ذو حدين، يفهم منه معنيان.

الحنابلة:

- عـــرف ابـــن عقيل السياسة الشرعيّة بأنّها: « ما كان فعلاً يكون معه النّاس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي»[2]

نـــرى مـــن خلال تعريف ابن عقيل أنّه لم يخص السياسة الشرعيّة بفرع من فـــروعها، بل عرفها بمعناها العام، كما أنّه بيّن أن الغاية من السياسة هي إصلاح النّاس وإبعادهم عن الفساد، سواء كان الفعل هذا قد ورد به نص أم لم يرد به نص، لقولـــه وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي، أي بنص جزئي خاص، وإن كان يدل على قواعده العامة، ولا يتنافى مع مقاصده الكلية.

([1]) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣٧٨/٤.

([2]) ابن القيّم: الطرق الحكميّة: ١١، ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣٧٢/٤.

ولكن يؤخذ على هذا التعريف، أنه لم يبين من هو الفاعل، هل هو من له صفة إلـزامية كالقاضي أو السلطان أو الوزير، أو النائب، أو المدير، أم هو من ليس له صفة إلزامية كالمفتي.

فسـر أ.د الدُّريـني كلام ابن عقيل في مؤلفه خصائص التشريع [1]، وبيّن أن كـلمة فعـلاً تشـمل كلّ إجراء، أو تنظيم، أو تصرّف فعلي، يجلب مصلحة ويدرأ مفسدة.

- عـرف ابـن تيميـة السياسـة: « علم بما يدفع المضرة عن الدنيا ويجلب منفعتها » [2].

ويقـول فـي ذلك (قصد قصة احتيال سيدنا يوسف عليه السلام لأخذ أخيه في دين الملك): « ما هي إلاّ قصة في العلم بالسياسة والتدبير لتحصل منفعة المطلوب، وفي قصة يوسف علم بما يجلب المنافع، وقصة يوسف في علم الأفعال النافعة عند الحاجة إليها، فالحاجة جلب المنفعة » [3].

نلاحظ على تعريف ابن تيمية أنه جعل السياسة علماً يدفع مضرة الدنيا ويجلب منفعـتها أي السياسة ما هي إلاّ تدبير للأمور يؤدي هذا التدبير إلى جلب مصلحة ودفع مفسدة دنيوية.

وهـنا السياسـة بالمعـنى العام، إذ لم يقصرها على فرع من فروع السياسة الشـرعيّة، كالجـنايات والعقوبات، أو المعاملات، أو غير ذلك. وقد وضح تعريفه

([1]) فـتحي الدريـني: فتحي الدّريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، طبعة ثانية (١٤٠٧هـ-١٩٨٧م)، ص١٨٩، وسيشار إليه فيما بعد بـ فتحي الدريني: خصائص التشريع.

([2]) ابن تيمية: أحمد بن تيمية النمري الحراني، مجموعة فتاوي ابن تيمية، ترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، وساعده ابنه محمد، المجلد الرابع عشر، طبعة أولى (١٣٩٧هـ)، ص٤٩٣، وسيشار إليه فيما بعد بابن تيمية: مجموعة الفتاوى.

([3]) ابن تيمية: مجموع الفتاوي: ١٤/٤٩٣-٤٩٤.

بمـثال ذكـره عـن سيدنا يوسف عليه السلام إذ إنه أبقى أخاه عنده بحيلة شرعيّة احتالها، وما هذا التصرف منه إلا سياسة فيه تدبير للأمور بما يجلب المصلحة.

ومـن خلال رجوعي إلى كتاب ابن تيمية « السياسة الشرعيّة » لم أجد تعريفاً خاصـاً بالسياسـة الشـرعيّة، مـع أن عنوان كتابه السياسة الشرعيّة، ولكنني قد استخلص تعريفاً للسياسية الشرعيّة كما فهمتها من كتابه بأنها: « تدبير الوالي أمور رعيته في جميع مجالات الحياة بما يحقق المصلحة الموافقة للشرع ».

فالسياسة الشرعيّة تكون تدبير أمور الرعية في جميع مجالات الحياة كالمجال الاقتصـادي والمالي والأمني والعلاقات الدولية وغير ذلك من الأمور التي تتعلق بالسـلطة واشـترط أن تكون السياسة موافقة للشرع وتكون سياسة عادلة في حالة موافقـتها للشرع -كما يسميها ابن تيمية-، وفي هذه السياسة العادلة أداء للأمانات وحكم بالعدل [1].

وقد لاحظت أيضاً أنّه يقصر السياسة على فعل الحاكم كتعيينه للولاة وتصرفه في أموال الدولة والعقوبات والجهاد.

وقـد ذكـر د. عـبد الفـتاح عمرو-رحمه الله- إنّ ابن تيمية أراد بالسياسة الشرعيّة: «قيام ولي الأمر بما يصلح الأمة» [2].

يلاحظ على تعريف الحنابلة للسياسة ما يلي:

١- أن الغايـة من الحكم بالسياسة الشرعيّة تحقيق المصلحة ودرء المفسدة، وهذا ملاحظ في تعريفات الحنابلة.

٢- لم يقصر السياسة الشرعيّة على فرع من فروعها، بل عرفوها بالمعنى العام.

٣-لقـد ذكرت سابقاً أن ابن القيّم -وهو حنبلي- قد عرف السياسة الشرعيّة بفرع

([1]) ابـن تيمية: تقي الدين ابن تيمية (٦٦١هـ-٧٢٨هـ)، السياسة الشرعيّة في إصلاح الراعي والرعيّة، دار الكتب العلمية، ص٩، وسيشار إليه فيما بعد بابن تيمية: السياسة الشرعيّة، ابن تيمية: مجموع الفتاوى: ٢٨/٢٤٦.

([2]) عبد الفتاح عمرو: تطبيقات في السياسة الشرعيّة،: ١٥.

من فروعها وهو الطرق الحكميّة أو وسائل الإثبات وهذا في كتابه الطرق الحكميّة، ولكنه أخذ بالسياسة الشرعيّة بمفهومها العام، واتضح ذلك من خلال سرده للأمثلة والأدلة في مؤلفاته، وسيتضح ما ذهبت إليه عند الحديث عن هذه الأدلة والأمثلة.

موقف الفقهاء من السياسة الشرعية:

عند الرجوع إلى كتب الفقه نرى أنّها أخذت بالسياسة الشرعيّة، سواء صرحوا بذلك أم لا، وسأورد بعض الأمثلة من كتب الفقهاء تدلُّ على أخذهم بالسياسة.

الحنفية:

أخذ الحنفية بالسياسة الشرعيّة، ويكفي في الدلالة على الإغراق في العمل بها أخذهم بالاستحسان الذي اشتهروا به، لأنّه من القواعد التي تبنى عليها السياسة الشرعيّة.

ومن الأمثلة على أخذهم بالسياسة الشرعيّة أنهم أجازوا أن تكون عقوبة التعزير القتل في حالة تكرار الجريمة، أو كانت الجريمة جريمة لواط، ورأوا بأنّه يقتل سياسة [١]. وكذلك يرون أنّه يجوز الجمع بين الجلد والرجم أو الجلد والنفي سياسة وتعزيراً [٢].

المالكية:

قال المالكية بالسياسة الشرعية، وتحدث عنها ابن فرحون في الجزء الثاني من كتابه، وذكر أدلة مشروعيتها، كما أن المالكية قالوا بالاستصلاح وسد الذرائع، وهما من الطرق التي يسلكها المجتهد للوصول إلى الأحكام؛ ومن الأمثلة التي تدل على عملهم بالسياسة الشرعية أخذهم بالقرعة، واعتبارهم إياها وسيلة من وسائل

---

(١) ابن عابدين: رد المحتار: ٣٨/٦.

(٢) ابن عابدين: رد المحتار: ١٩/٦.

إثبات الحقوق، يقول ابن فرحون في باب القضاء بالقرعة، يقول القرافي: «اعلم أنّه متى تعينت المصلحة أو الحق في جهة، فلا يجوز الإقراع بينه وبين غيره، لأنّ في القرعة ضياع ذلك الحق المعين والمصلحة المتعينة، ومتى تساوت الحقوق والمصالح، فهذا هو موضع القرعة عند التنازع، دفعاً للضغائن والأحقاد والرضا بما جرت به الأقدار» [١]. والأخذ بالقرعة من السياسة الشرعيّة، لأنّه عند تساوي الحقوق والمصالح لابد من فصل لهذا التنازع، ولابد من تدبير شؤون وأحوال الناس، وعليه يلجأ للقرعة وهذا من السياسة، إذ بها تدبير لشؤون الأمة.

– وكذلك قالوا بالقيافة، وأخذوا بها [٢]، إذ إن القيافة قرينة لإثبات النّسب، والأخذ بالقرائن من السياسة، والمالكية تأخذ بقرائن الأحوال والأمارات، وأفردوا لها الأبواب، أي من خلال الأمارات والقرائن يتوصل إلى الحق، وبهذا تتحقق المصلحة العامة والخاصة، وتتدبر شؤون الأمة، وهذا ما تدعو إليه السياسة الشرعيّة، وقد قال الإمام مالك وأحمد بحدّ المرأة التي لا زوج لها، بناءً على القرينة الظاهرة وهي الحبل [٣].

الحنابلة:

– روي عن الإمام أحمد في المخنّث، أنّه يُنفى، وذلك لأنّه لا يقع منه إلاّ الفساد، وللإمام نفيه إلى بلد يأمن فساد أهله، وإلا حبسه [٤]. وروي عنه أيضاً أن من شرب الخمر في نهار رمضان، فإنّه يقام عليه الحدّ، يغلّظ عليه [٥]، وقد لاحظنا أن البعض عرف السياسة بأنها شرع مغلظ. وروي عنه أن من طعن الصحابة،

---

(١) ابن فرحون: تبصرة الحكام: ١٠٦/٢. القرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المشهور بالقرافي، الفروق، وبالهامش تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، المجلد الثاني، الجزء الرابع، عالم الكتب، بيروت، ص١١١، وسيشار إليه فيما بعد بالقرافي: الفروق.

(٢) ابن فرحون: تبصرة الحكام: ١٠٨/٢.

(٣) ابن فرحون: تبصرة الحكام: ١١٤/٢.

(٤) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣٧٧/٤.

(٥) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣٧٧/٤.

وجب على الحاكم عقوبته، وليس له أن يعفو عنه، بل عليه أن يعاقبه ويستتيبه، فإن تاب كان بها وإلاّ أعاد العقوبة[١].

الشافعية:

– أجاز الشافعي قبول (الهدية) التي يوصلها الصبي أو الكافر، وأجاز أكلها، والتصرف فيها، وإن لم يشهد عدلان على الهدية أنها أهديت له، وهذا بناءً على الأخذ بالقرائن وهي من السياسة [٢]

– أجاز الشافعي تناول الطعام إذا وضع بين يدي الضيف، وإن لم يصرح بجواز الأكل، بناءً على القرائن وهذا من السياسة[٣].

– كما أجاز الشافعيّة للضيف الاستناد إلى وسادة المُضيف، وإن لم يستأذن، وأجاز له قضاء حاجته في كنيفه، دون أن يستأذن وكل ذلك بناء على القرائن التي هي من السياسة [٤]. أخذ الشافعية بالقرعة، والتي هي وسيلة من وسائل إثبات الحقوق، فعند رجوعنا إلى قواعد الأحكام [٥] لعز الدين، نجد أنه ضرب أمثلة كثيرة للأخذ بالقرعة عند تساوي الحقوق، وما ذاك إلا من باب السياسة التي فيها تدبير أمور الناس.

وكذلك نرى أن الشافعية، قد أفردوا في كتبهم ما يدل على أخذهم بالسياسة، كما في كتاب الدعوى والبينات، إذ إن البينات والقرائن من الأدلة التي تقوم عليها السياسة، وكذلك نرى أن الشافعية يأخذون بأسلوب الكتابة للتوصل إلى الحق [٦]، وهذا من السياسة.

---

(١) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣٧٨/٤.

(٢) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣٧٩/٤.

(٣) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣٧٩/٤.

(٤) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣٧٩/٤.

(٥) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ٩٠/١-٩٢.

(٦) الشافعي: محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠هـ-٢٠٤هـ)، وثق أصوله ونسق كتبه، أحمد بدر الدين حسون، الأم،

تعريفات أخرى للسياسة الشرعيّة

– عرّف النسفي السياسة: « حياطة الرعية بما يصلحها لطفاً وعنفاً»[١].

يلاحظ على تعريف النسفي، أنه جعل السياسة الشرعيّة من اختصاص الحاكم، كما أنه شرط تطبيق السياسة بالمصلحة، وقد فصل وسيلة الإصلاح، فمن السياسة أن يستخدم اللطف أو العنف والقوة في تحقيق المصلحة ولا سيما في العقوبات كما يلاحظ عليه أنه لم يضبط تعريفه للسياسة بكونها موافقة للشرع.

– عند الرجوع إلى كتاب « الإمامة والسياسة» [٢] وجدت أن المؤلف* تحدث في مؤلفه عن الواقع السياسي في الفترة الواقعة بين خلافة أبي بكر –رضي الله عنه– وهارون الرشيد وقد قصد بالسياسة –كما فهمت– بأنها تدبير الحاكم لشؤون رعيته بما يحقق لها المصلحة.

– رأى ابن خلدون أن السياسة الدينية: « هي التي تشرع أحكامها لأحوال الدنيا والآخرة»[٣].

وعند رجوعي للمقدمة وجدت أنه قصد بالسياسة الشرعيّة بأنها: « تدبير من الحاكم لأمر رعيته، مستنداً إلى شرع منزل من عند الله» [١]. ولهذا فمنفعتها دنيوية وأخروية.

المجلد الثالث عشر، دار قتيبة، طبعة أولى (١٤١٦هـ- ١٩٩٦م)، ص ٥٤١، وسيشار إليه فيما بعد بالشافعي: الأم.

(١) النسفي: نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد النسفي ت(٥٣٧هـ)، طلبة الطلبة في الإصطلاحات الفقهية، علق عليه وخرج أحاديثه الشيخ خالد عبد الرحمن العك، دار النفائس، طبعة أولى (١٤١٦هـ- ١٩٩٥م)، ص ٣٣٢، وسيشار إليه فيما بعد بالنسفي: طلبة الطلبة.

(٢) المؤلف: عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الإمامة والسياسة (المعروف بتاريخ الخلفاء)، طبعة بيروت(١٩٨٠م)، وسيشار إليه فيما بعد بالمؤلف: الإمامة والسياسة.

* الواقع أن كتاب الإمامة والسياسة ليس لابن قتيبة، وإن طبع باسمه لأن فيه أحداثاً بعد ابن قتيبة، وذكر ذلك أحمد صقر في تحقيقه لمشكل القرآن، ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تأويل مشكل القرآن: تحقيق سيد أحمد، دار إحياء الكتب العربية، ص٢٧، وسيشار إليه فيما بعد بابن قتيبة: مشكل القرآن

(٣) جورج لابيكا: جورج لابيكا، السياسة والدين عند ابن خلدون، تعريب موسى وهبي، ود. شوقي دويهي، طبعة أولى (١٩٨٠م)، وسيشار إليه فيما بعد بجورج لابيكا: السياسة والدين عند ابن خلدون.

وذكر د. عبد الفتاح أن ابن خلدون قصد بها: « هي أحكام الملك المندرجة في الأحكام الشرعيّة، والتي يحمل عليها أهل الاجتماع على ما تقتضيه الشريعة»[٢].

المقصود بأحكام الملك (أحكام تدبير الإمام لشؤون الرعية) تعني الأحكام التي تصدر عن السلطان، حتى سماها بعض العلماء (الأحكام السلطانية).

– أما السياسة الشرعيّة عند الماوردي قصد بها تدبير شؤون الرعية، وذلك حسب ما يتفق مع الشرع[٣]. وذكر د. أحمد البغدادي في مؤلفه أن الماوردي قصد بالسياسة « الأحكام اللازمة لإدارة السلطة أو الحكم والولايات المتصلة بها، والواجب إقامتها وفقاً للشرع الإسلامي» [٤].

– عرف طاش كبرى زاده علم السياسة بأنه: « علم يعرف منه أنواع الرياسات والسياسات والاجتماعات المدنية» [٥] وبين أن أحوالها من أحوال السلاطين والملوك والأمراء، وأهل الاحتساب، والقضاة، والعلماء، وزعماء الأموال، ووكلاء بيت المال، ومن يجري مجراهم.

– وعرفها المقريزي: « القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال» [٦] ويلاحظ أن هذا تعريف عام يشمل المنصوص عليه وغيره، كما أنه يتناول المجالات التي تجري فيها أحكام سياسة التشريع.

---

(١) ابن خلدون: عبد الرحمن بن خلدون المغربي، ((المقدمة)) من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)) طبع على نفقة الشريف أحمد بن سيدي عبد الكريم القادري ببولاق مصر المحمية سنة (١٣٢٠هـ)، ص٢٨٧، وسيشار إليه فيما بعد بابن خلدون: المقدمة.

(٢) عبد الفتاح عمرو: تطبيقات في السياسة الشرعيّة: ١٢.

(٣) الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي: ت(٤٥٠هـ-١٠٥٨م)، نصيحة الملوك، تحقيق محمد جاسم الحديثي، دار الشؤون الثقافية العامة، طبعة ١٩٨٦م، ص٣٥١، وسيشار إليه فيما بعد بالماوردي: نصيحة الملوك.

(٤) البغدادي: أحمد مبارك البغدادي، الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي (رسالة دكتوراه)، مؤسسة الشراع للنشر والتوزيع، طبعة أولى (١٩٨٤م)، ص١١١، وسيشار إليه فيما بعد بالبغدادي: الفكر السياسي.

(٥) طاش كبرى زاده: أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، مراجعة وتحقيق كامل كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور، المجلد الأول، مطبعة الاستقلال دار الكتب الحديثة، ص٤٠٧-٤٠٨، وسيشار إليه فيما بعد بطاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون: ١/٧٣٤.

(٦) القرشي: أوليات الفاروق السياسية: ٤٩، المقريزي: تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي بن عبد القادر العبيدي

الاستنتاجات

من هذه التعريفات جميعاً، نخلص إلى استنتاجات وهي كما يلي:

١- للسياسة عند الفقهاء المتقدمين نوعان من التعريفات: سياسة عامة، وسياسة خاصة، والسياسة الخاصة قصرها بعضهم على العقوبات والجنايات، كما قصر ابن القيّم السياسة على طرق القضاء وهذا في مؤلفه الطرق الحكميّة فقط، ومن المعلوم أنّ السياسة الخاصة جزء من السياسة الشرعيّة العامة التي فيها تدبير جميع شؤون مناحي الحياة، والسياسة بالمعنى العام[١] هي كل ما يتصل بالدولة والسلطة من أمور، فرئاسة الدولة تشمل حراسة الدين وسياسة الدولة[٢].

٢- أن المسؤول عن تطبيق السياسة الشرعيّة من له صفة الإلزام كالوالي والوزير والقاضي والنائب والمدير، وغير ذلك. وبناء على ذلك فإن المفتي ليس مسؤولاً عن تطبيق السياسة، لأنّ قوله يكون على سبيل الإرشاد لا الإلزام، ولا تكون فتواه ملزمة إلا في حالة تبني السلطة القضائية.

٣- رأي الفقهاء المتقدمين أن السياسة تدخل فيما لا نص فيه، وفي المنصوص عليه، وذلك في مجال التطبيق.

المقريزي ت(٨٤٥هـ)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية، وضع حواشيه خليل المنصور، منشورات محمد علي بيضون، لبنان، دار الكتب العلمية، طبعة أولى (١٤١٨هـ-١٩٩٨م)، المجلد الثالث، ص٣٨٣-٣٨٤، وسيشار إليه فيما بعد بالمقريزي: الخطط.

(١) وزارة الأوقاف: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية، المجلد الخامس والعشرون، مطابع دار الصفوة للطباعة والنشر، طبعة أولى (١٤١٢هـ- ١٩٩٢م)، ص٢٩٤-٢٩٦، وسيشار إليه فيما بعد بوزارة الأوقاف: الموسوعة الفقهية.

(٢) وهذا الكلام واضح في تعريف أبي البقاء في الكليات، وابن عابدين في الحاشية، والتهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون، وحاشية البجيرمي، وابن تيمية في كتابه السياسة، وابن تيمية لم يعرف السياسة تعريفاً مباشراً، ولكن من خلال قراءة كتابه يفهم قصده بالسياسة.

يقول د. رضوان السيد في تحقيق كتاب قوانين الوزارة: ((يطلب الماوردي إلى الخليفة أن يراعي في أوامره وأحكامه (حكم الوقت) بفهم الشريعة الموحاة في ضوء الظروف والأحوال التي يجري تطبيقها فيها، وعليه أن يراعي الشريعة بدقة، وينظر إلى نصوصها بتقدير كبير، لكنه في حال غياب النص أو عدم وضوحه، فإن عليه أن يتخذ موقفاً يتسم بالنظر لظروف الخلافة، ومصالحها في ذلك الوقت، وهذا ما يسميه الفقهاء سياسة شرعيّة))[١].

وقد لاحظنا من نص د. رضوان، أنّ الماوردي يطلب من الخليفة أنْ يراعي الشريعة، وذلك عند إصداره لأوامره وأحكامه في المسائل التي تتجدد وتتغير حسب الظروف، وعلى الخليفة أن ينظر إلى الظروف في إصدار حكمه، وسماه ((حكم الوقت)).

فمن السياسة الشرعيّة عند الماوردي، أن ينظر إلى ظرف الواقعة -سواء ورد بها نص أم لم يرد بها نص- وتعطى الواقعة حكماً شرعياً حسب الظرف، بما يحقق المصلحة، ولا يخالف روح الشرع.

٤- اتفق الفقهاء على أنّ السياسة -حتى تعتبر سياسة شرعيّة ويؤخذ به- لابد من اتفاقها مع قواعد الشرع ومقاصده، فإن خالفت الشرع، فإنه يضرب بها عرض الحائط.

يقول ابن تيمية: ((المتهم إذا كان معروفاً بفجوره، فإنه يحبس، ويتخذ إجراءات بحقه، ومن رأى أنه يحلّف ويرسل بلا حبس، ولا غيره، فقد غلط غلطاً فاحشاً مخالفاً لنصوص رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، ولإجماع الأمة، وبمثل هذا الغلط الفاحش، استجرأ الولاة على مخالفة الشرع، وتوهموا أن مجرد الشرع لا بسياسة العالَم وبمصالح الأمة، واعتدوا على حدود الله في ذلك، وتولد من جهل

(١) الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة المُلك، تحقيق رضوان السيد، دار الطليعة، طبعة أولى ١٩٧٩م، ص٢٢، وسيشار إليه فيما بعد بالماوردي: قوانين الوزارة.

الفريقين (الحاكم والقاضي) بحقيقة الشرع، خروج الناس عنه، إلى أنواع من البدع السياسية))[١].

ويقول جورج لابيكا: ((إن ابن خلدون يرى أن السلطة السياسية يجب أن تطبق أحكام الإسلام، ويجب أن تنسحب الأحكام الشرعية على جميع أفعال العباد، وانسحابها على الخلافة ذاتها، والوظائف السلطانية المندرجة تحتها)) [٢].

٥- اختلف الفقهاء المتقدمون في تعريف السياسة الشرعيّة، وسبب الاختلاف يعود إلى مجالها وموارد تطبيقاتها، فمن الفقهاء من قصرها على الحدود والقصاص والتعازير، ومنهم من رأى أنّها خاصة بأفعال ولي الأمر، ومن هو في حكمه، وذلك من ناحية تدبير شؤون الرعيّة، ومنهم من جعلها شاملة لجميع نواحي الحياة مثل ابن تيمية، وابن القيّم، وابن خلدون، وابن عقيل.

٦- اتفق الفقهاء المتقدمون على العمل بالسياسة الشرعيّة، يقول الأستاذ غالب القرشي: ((والخلاصة أن اعتبار العمل بالسياسة الشرعيّة هو عند جميع الفقهاء))[٣].

قال الطرابلسي في معين الحكام: ((قال القرافي: ((واعلم أن التوسعة على الحكام بالسياسة ليس مخالفاً للشرع، بل تشهد له الأدلة المتقدمة (أدلة من القرآن والسنة وأفعال الصحابة)) وتشهد له القواعد الشرعيّة)) [٤].

٧- الفقهاء المتقدمون عملوا بالسياسة الشرعيّة، سواء صرحوا بذلك أم لم يصرحوا، لكن منهم من توسع في الأخذ بها كالحنفية والمالكية ومتأخري الحنابلة والشافعيّة، ومنهم من ضيّق كالشافعي وابن حزم، والسبب في التوسع أو التضييق، يرجع إلى توسعهم أو تضييقهم بالأخذ بالأصول الاجتهادية، فمثلاً

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوي: ٣٥/٤٠٠.

(٢) جورج لابيكا: السياسة والدين عند ابن خلدون: ٦٠.

(٣) القرشي: أوليات الفاروق السياسي: ٥٧.

(٤) الطرابلسي: معين الحكام: ٢/٢١٦.

الحنفية والمالكية ومتأخرو الحنابلة توسعوا في أصول الاجتهاد، فمثلاً أخذوا بالقرآن والسنة والإجماع والاستحسان والمصالح المرسلة، والعرف، وسد الذرائع، وغير ذلك، أما المانعون من الأخذ بالسياسة الشرعيّة، كالشافعية والظاهرية، فقد حصروا أصول الاجتهاد في القرآن والسنة والإجماع، وزاد الشافعي الأخذ بالقياس.

٨- السياسة تقوم على أساس المصلحة، والمصلحة تؤدي إلى العدل، لأنّها غاية الأحكام الشرعيّة، لذا فقد راعى الفقهاء المصلحة في فتواهم، كما قرر ذلك الشيرزي في كتابه المنهج المسلوك [١]، وقد أصّل الفقهاء القاعدة الفقهية التالية: ((التصرف على الرعية منوط بالمصلحة))، وغير ذلك من القواعد التي تحث على وجوب العمل والتشريع على أساس المصلحة[٢].

قال ع. أمير مهنا: ((أفتى الإمام أحمد بالمصلحة إن أعوزه النص أو الأثر المتبع، وأخذ بأصل الذرائع، وجعل للوسائل حكم غاياتها، وللمقدمات حكم نتائجها، وأخذ بالاستصحاب، والمصالح المرسلة))[٣].

قال العز بن عبد السلام: ((وقد أمر الله -تعالى- بإقامة مصالح متجانسة، وأخرج بعضها عن الأمر، إما لمشقة ملابستها، وإما لمفسدة تعارضها، وزجر عن مفاسد متماثلة، وأخرج بعضها عن الزجر، وإما لمشقة اجتنابها وإما لمصلحة تعارضها)) [٤].

---

(١) الشيزري: عبد الرحمن بن عبد الله بن نصر بن عبد الرحمن الشيزري ت(٥٨٩هـ)، المنهج المسلوك في سياسة الملوك، تحقيق علي عبد الله الموسى، مكتبة المنار، طبعة أولى (١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م)، ص ٥٩٥، وسيشار إليه فيما بعد بالشيزري: المنهج المسلوك في سياسة الملوك.

(٢) فتحي الدريني: فتحي الدريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، المجلد الأول، دار قتيبة، طبعة أولى (١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م)، ص ٣٧١، وسيشار إليه فيما بعد بـ فتحي الدريني: دراسات وبحوث.

(٣) ع. أمير مهنا: أمير مهنا وعلي خريس، جامع الفرق والمذاهب الإسلامية، المركز الثقافي العربي، طبعة ثانية ١٩٩٤ م، ص٨٣، وسيشار إليه فيما بعد بـ ع. أمير مهنا: جامع الفرق والمذاهب الإسلامية.

(٤) العز: القواعد الأحكام: ٥/١.

وبين الشاطبي أن الأحكام لم تشرع لأنفسها بل شرعت لمعانٍ أخر هي المصالح. يقول الشاطبي: ((لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد، كانت الأعمال معتبره بذلك، لأنّه مقصود الشارع فيها، فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعيّة، فلا إشكال وإن كان الظاهر موافقاً والمصلحة مخالفة، فالفعل غير صحيح وغير مشروع، لأن الأعمال الشرعيّة ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها)) [١].

٩- السياسة تدبير للأمر، ولذا فإنه من فروعها، أن توفر الدولة أموراً يحتاجها الناس في شؤون حياتهم الفردية والاجتماعية، ذكر القرشي في كتابه [٢] أن الإمام الصادق بيَّن أنه يجب على الدولة أن توفر أموراً يحتاجها الناس في شؤون حياتهم الفردية والاجتماعية، وذلك مثل الأمن والعدل والحطب وبيَّن أن من مسؤوليات الإمام أن يحفظ الثغور، ويتفقد المظالم، ويختار الصالحين للأعمال المختلفة.

يقول ابن تيمية -رحمه الله- مؤكداً أن السياسة هي تدبير للأمر: ((وكانت مواضع الأئمة ومجامع الأمة هي المساجد، فإن النّبي -صلى الله عليه وسلم- أسس مسجده المبارك على التقوى، ففيه الصلاة، والقراءة، والذكر، وتعليم العلم، والخطب، وفيه السياسة، وعقد الألوية والرايات، وتأمير الأمراء، وتعريف العرفاء))[٣]. ونلاحظ أيضاً من كلام ابن تيمية أن السياسة قِدَمُها قِدمُ الشرع نفسه.

---

(١) الشاطبي: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي ت(٧٩٠هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، بشرح فضيلة الشيخ عبد الله دراز، وعني بضبطه محمد عبد الله دراز، المجلد الثاني، مصر، المطبعة الرحمانية، ص٣٨٥، وسيشار إليه فيما بعد بالشاطبي: الموافقات.

(٢) القرشي: باقر شريف القرشي، حياة الإمام الصادق في رحاب القرآن، المجلد الثالث، دار الأضواء، طبعة أولى (١٤١٣هـ- ١٩٩٢م)، ص ٣٩٢-٣٩٦، وسيشار إليه فيما بعد بالقرشي: حياة الإمام الصادق.

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوي: ٣٥/ص ٣٩.

يقــول ابــن جماعــة: « لأن الخــلق لا تصــلح أحوالهم إلاّ بسلطان يقوم بسياستهم، ويتجرّد لحراستهم»[1].

يقــول الغزالي: « مست الحاجة إلى سلطان يسوس الناس، واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به، والفقيه عالم بقانون السياسة، فالفقيه معلم السلطان ومرشده إلى طرق سياسة الخلق وضبطهم، ينتظم باستقامته أمورهم في الدنيا»[2].

١٠- اعتــبر الفقهــاء المــتقدمون السياسة أشرف العلوم، كما قرر ذلك الغزالي، والمــاوردي، وابــن خــلدون، إذ نظروا إلى السياسة على اعتبار أنها أحكام سلطانية، تنظم أمور الدولة، وهي ذات أثر كبير في حياة الناس، وهذا يلاحظ من تعبيراتهم في تعريف السياسة بأنها شرع، وإنها لرعي المصالح، والطريقة التي يتوصل بها إلى المقاصد الشرعية ولهذا يقول د. الدريني إنّ الغزالي يرى أنّ السياســة: « ممــا لا يقــوم العــالم إلا بــه، وأنّها أشرف العلوم، لشرف موضوعها، وسموّ غاياتها، ولا ريب أنّ مكانة العلم لا تقاس إلا بذلك » [3].

ولهــذا فإن ابن تيمية يرى الأخذ بهذا العلم -وهو علم السياسة الشرعيّة- لأنّه أمر ضروري ويحتاج إليه. يقول ابن تيمية إن المقصِّر في الأخذ بعلم السياسة والأمــارات والدلالات، يحتاج هذا العلم إذا هجم عدو يفسد الدين بالجدل أو الدنيا بالظلم، وإنهم يحتاجون هذا العلم إذا هجم على أنفسهم من أنفسهم، ويحتاجون هذا العــلم لتخــليص بعضــهم من شر بعض في الدين والدنيا، وفائدة الأخذ بالسياسة يقضي على المبتدع ويرفع ظلم الولاة [4].

١١-السياســة عند الفقهاء المتقدمين مرتبطة بالعقيدة، لذا فهي ذات طابع توجيهي

([1]) ابن جماعة: الإمام بدر الدين بن جماعة ت(٧٣٣هـ)، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، مجلد، طبعة ثانية (١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م)، ص ٤٨، وسيشار إليه فيما بعد بابن جماعة: تحرير الأحكام.

([2]) الغزالي: إحياء علوم الدين: ٢٨/١.

([3]) فــتحي الدريــني: دراسات وبحوث: ٣٤١/١-٣٤٢، ٣٥٠، محمد جلال شرف: نشأة الفكر السياسي: ٢٦٣، الغزالي: الإحياء: ٢٤/١.

([4]) ابن تيمية: مجموع الفتاوي: ٤٩٤/١٤.

وتقويمــي، وهذا يلاحظ في اعتبار السياسة بأنها شرع، أو هي ما يتوصل به إلى المقاصــد الشــرعية، وأن الهــدف مــنها استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة.

يقــول أ. د فــتحي الدريــني: « لذا لم يعن الفقهاء الإسلاميون السياسيون برصــد الظواهــر السياســية عــن طريق الملاحظة والتجربة والبحث عن عللها وأســبابها والقوانيــن الــتي تنظمها، لتنبئ بما سيكون عليه أمر مستقبلها، كنتيجة حتمية لتلك السنن والقوانين.... وإنما عنيت -أي الدراسة الفقهية- بدراسة المبادئ ومــا تــنطوي عليه من قيم، والنفاذ الفكري إلى ما يسفر عنه تحليلها، واستشراف مراميها، لاتخاذها أساساً، أو منطلقاً لتقويم الواقع السياسي للدولة إلى ما ينبغي أن يكون، أو للتوفيق بينهما ما أمكن»[1].

يفهــم من كلام أ.د فتحي الدريني بأنّ الفقهاء السياسيين لم يدرسوا السياسة من خلال الملاحظة والتجربة، وإن كان مهماً دراسة ذلك، لمعرفة الواقع التاريخي للأمــم السابقة، وإنّما كانت دراستهم للسياسة بناءً على القيم والمبادئ التي تنطوي عــليها، وذلك من أجل التقويم، لذا فالسياسة عند الفقهاء علم تقويمي يوجه الواقع، ومــن يعمل بالسياسة، يعمل على دراسة المشاكل ووضع حلول لها، وذلك في كل عصر.

١٢- السياســة عــند المتقدمين كالغزالي وابن عابدين من شأنــها أن توصل إلى الســعادة ونعيم الآخرة، وهذا يعني أنّه لا فصل بين الدين والدنيا، وبالتالي لا فصــل بيــن السياسة والقيم والمبادئ [2]. ونلاحظ ذلك عندما عرف الغزالي وابن عابدين أن السياسة: هي استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة".

١٣- من خلال اطلاعي على ما كتب عن السياسة الشرعيّة عند الفقهاء المتقدمين،

([1]) فتحي الدريني: دراسات وبحوث: ٣٤٧/١-٣٤٩.

([2]) فتحي الدريني: دراسات وبحوث: ٣٥١/١، الغزالي: الإحياء: ٢٣/١.

وجدت أن هنالك فروعاً للسياسة [١]، وقد مر بعضها سابقاً، فمثلاً هنالك سياسة مطـلقة وهي سياسة الأنبياء، وقد سماها الغزالي بالسياسة العليا [٢] لأنها من الأنـبياء تكـون على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم، وهنالك سياسة نفسـية وهـي سياسـة العـلماء، وهي سياسة تربوية تتعامل مع النفوس لا الأبـدان[٣]، وهـنالك سياسة بدنية وهي تدبير المعاش بإصلاح أحوال جماعة مخصوصة على سنن العدل والاستقامة.

ويعـني هـذا الكلام أن هنالك سياسة، ولكنها خاصة بالبدن والجسد، وفيها ترويض للبدن من حيث السير على الشرع، وتدبير أحوال الجسد وفقاً لِسَنَن العدل والاستقامة أي وفقاً للشرع، فسياسة البدن مشروطة بالإصلاح الذي فيه سير على سنن العدل، كما أن سياسة البدن -كما في التعريف- تُعنى بإصلاح أحوال جماعة مخصوصة وليست عامة.

وهـنالك سياسـة الخـلفاء فـي هذا القسم ذكره الماوردي في كتابه نصيحة المـلوك[٤]، وقصد بها إدارة شؤون جماعة الملك الخاصة وتدبير أمورهم حسب ما يـتفق مع الشرع. وهنالك سياسة عقلية هذه السياسة قال بها الفرس، ويقصد بها أن تحقق المصالح السلطانية على حساب المصالح العامة وهذا لا تقول به الشريعة.

وهـي تقسـم إلى المصالح السلطانية ومصالح العامة وإلى مصالح السلطان التي تغلب على مصالح العامة، كما وضح ابن خلدون ذلك في المقدمة [٥].

١٤- وقد لاحظت أن الفقهاء أطلقوا على السياسة بالمعنى العام عدة أسماء منها:

([١]) الـتهانوي: كشـاف اصطلاحات الفنون: ١/٧٣٣-٧٣٤، أبو البقاء: الكليات: ٣/٣١-٣٢، الماوردي: نصيحة الملوك: ١٩٧، ٢٨٩، ٣٥١.

([٢]) محمد جلال شرف: نشأة الفكر السياسي: ٢٦٣، الغزالي: إحياء علوم الدين: ١/٢٤.

([٣]) الماوردي: نصيحة الملوك: ١٩٧.

([٤]) الماوردي: نصيحة الملوك: ٢٨٩.

([٥]) ابن خلدون: المقدمة: ٢٨٧.

أ- الأحكـام السلطانية كما فعل الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية، وكذلك أبو يعلى والشيزري.

ب- السياسـة الشـرعيّة كما أطلق عليها ابن تيمية في كتابه السياسة الشرعيّة في إصـلاح الراعي والرعية، وكما أطلق عليها تلميذه ابن قيّم الجوزيّة في كتابه الطرق الحكميّة.

ج- السياسـة الدينية [١] كما يسميها ابن خلدون، فهو يقصد بالسياسة الدينية تدبير من الحاكم لأمر رعيته يستند في ذلك إلى شرع منزل من عند الله.

د- السياسـة المدنيـة كمـا أطلق عليها التهانوي والقاضي عبد النّبيّ نكري وابن خلدون.

وقـد عرفها ابن خلدون بأنها: « هي ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام»[٢].

وعرفها عبد النّبي نكري بأنّها: « علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة ليتعاونوا على مصالح الأبدان وبقاء نوع الإنسان»[٣].

يلاحظ على تعريف النكري وابن خلدون ما يلي:

١- السياسة المدنية -إذا كانت وفق الشرع- فتكون هي السياسة الشرعية.

٢- الهدف من السياسة المدنية -كما في التعريف- مصلحة البدن والمحافظة على بقـاء الإنسـان، ولم يشترط في التعريف اتفاقها مع الشرع، بل اشترط تحقيق المصلحة فقط لا غير.

([١]) جورج لابيكا: السياسة والدين عند ابن خلدون: ٢١٨، ابن خلدون: المقدمة: ٢٨٧.

([٢]) ابن خلدون: المقدمة: ٢٨٧.

([٣]) عـبد الـنّبي نكـري: القاضي عبد النّبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، جامع العلوم الملقب بدستور العلماء في اصـطلاحات العلوم والفنون بتصريح شاف وتوضح واف، اعتنى بتهذيبه وتصحيحه قطب الدين محمود بن غياث الدين علي الحيدر آبادي، المجلد الثاني، مطبعة دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد دكن الهند، الطبعة الأولى، ص١٩٤، وسيشار إليه فيما بعد بالنّكري: دستور العلماء.

١٣- كمـــا أن هـــذا التعريف إنما هو تعريف نظري أي للعلم فقط، إذ يقول هي علم بمصــــالح جماعـــة متشـــاركة، ومن المعلوم أن السياسة الشرعيّة لا تختص بالجانب النظري فقط بل بالعملي أيضاً.

١٤- وقصـــر ابـــن خـــلدون السياسة المدنية على الأفراد دون تدبير وإدارة الحكام والمســـؤولين، بحيث جعل السياسة المدنية تصرفاً فردياً ينتج عنه استغناء عن الحكام، وهذا نقيض السياسة الشرعيّة إذ هي تدبير من الحكام والمسؤولين.

١٥- قســم بعض الفقهاء [١] السياسة إلى نوعين سياسة عادلة وسياسة ظالمة كما فعل ابن القيّم وابن تيمية، الطرابلسي والمقريزي وابن فرحون.

(١) الطرابلسي: معين الحكام: ٢٠٧/٢، ابن تيمية: مجموع الفتاوى: ٢٤٦/٢٨، المقريزي: الخطط: ٣٨٣/٣-٣٨٤.

المطلب الثاني : السياسة الشرعيّة عند المعاصرين، مقارنة مع مفهوم السياسة الشرعيّة عند ابن قيّم الجوزيّة

السياسة الشرعيّة عند المعاصرين

عرّف أ.د. فتحي الدُّريني سياسة التشريع بأنها:« تعهد الأمر بما يصلحه»[١].

وعرّفها: « منهج عملي لتدبير شؤون الأمة داخلاً وخارجاً»[٢]

وعرّفها: « تدبير أمر الأمة على أساس الظروف القائمة»[٣]

وعـــرّفها: « الأحكام التي تدبر شؤون الدولة وتحقق مصالحها بالاستناد إلى كـليات الشـــريعة وقواعدها مع عدم مخالفة حكم تفصيلي مخالفةً حقيقيةً»[٤]. وبناء على تعريفات أ.د. فتحي الدُّريني فإنّه يرى [٥] أن التشريع السياسي الإسلامي مبني عـــلى غاية وهي المصلحة، كما أنّه تشريع مثالي وواقعي يتفق مع الواقع، فإذا ما رأى انحـــرافاً في الواقع عالجه بما يحقق المصلحة، ولهذا فإن الإسلام يرفض مبدأ سياســـة الأمر الواقع في العلاقات الدّولية، وإنّما مبدؤه في ذلك تحقيق المصلحة بما يـــتفق مع الشرع، ولهذا فإنّ الإسلام يرفض الاستسلام للعدو والتسليم له، ولذا فقد شرع الجهاد وأوجبه، فالإسلام يوجب تغيير الواقع إلى ما يحقق المصلحة وبالتالي نصـــرة الدين، وإنفاذ الشرع، يقول د. الدُّريني: « سياسية التشريع في الإسلام تقوم أساســـاً عـــلى الـــتوفيق بين المبادئ العامة، والقواعد الكلية، وبين الواقع السياسي القائم» [٦].

(١) فتحي الدُّريني: خصائص التشريع: ١٩٣.

(٢) فتحي الدُّريني: دراسات وبحوث: ٣٥١/١.

(٣) فتحي الدُّريني: محاضرات في السياسة الشرعيّة لسنة ٩٧.

(٤) فتحي الدُّريني: محاضرات في السياسة الشرعيّة لسنة ٩٧.

(٥) فتحي الدُّريني: خصائص التشريع: ٩٩-١٠١.

(٦) فتحي الدُّريني: دراسات وبحوث: ٣٧٠/١.

وبين أ.د. الدُّريني أن الفقه السياسي في الإسلام فقهان [1]: فقه سياسي عام ثابت لا يتغير أبداً بتغير الظروف والزمان، وذلك لأنّه يعتمد قواعد أساسية عامة لا تتغير، وفقه سياسي يتغير بتغير الظروف، وهذا التغير مبني على سياسة التشريع، والسياسة الشرعيّة تدخل فيما فيه نص ولكنه مبني على مصلحة متغيرة، وتكون السياسة فيما لا نص فيه قطعاً، أو فيما لا نص خاصاً فيه أصلاً، ومن هنا فإنه يفتح المجال بهذه السياسة لولي الأمر أن يجتهد ويتصرف بما يلائم المصلحة العامة، ولكن ذلك مشروط بأن لا يخالف روح التشريع العامة ومقاصده الأساسية.

ونرى أنّ أ.د. الدريني قد بين أنّ التشريع الإسلامي أساسه المصالح [2] والتي هي القصد، والغاية التي يجب تحقيقها، وبناءً على ذلك فالمصلحة أساس التشريع في التدبير السياسي ابتداءً وبقاءً سواء كانت هذه المصلحة عامة أم خاصة بما يحقق للإنسان الحرية وحرية التملك، لذا فإننا نراه يقول: « الإسلام يجعل المصلحة العامة أساس مشروعية الولاية الكبرى في الدولة، وسبب الالتزام السياسي، ويرشدك إلى هذا قول الرسول عليه السلام: "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته والإمام راع ومسؤول عن رعيته" [3].

– عرف أ.د. محمد نعيم ياسين السياسة بأنها: « تدبير الإمام المسلم بنفسه أو بنيابة عنه شؤون الرّعية المشتركة على مقتضى المقاصد الشرعيّة» [4].

– عرف محمد رواس قلعة جي وحامد قنيبي السياسة الشرعيّة بما يلي: « إنها رعاية شؤون الأمة في الداخل والخارج وفق الشريعة الإسلامية» [5].

---

(1) **فتحي الدُّريني**: خصائص التشريع: ١٨٨.

(2) **فتحي الدُّريني**: خصائص التشريع: ١٩٧-١٩٨.

(3) **العسقلاني**: فتح الباري على البخاري: ٢/٤٤١ / كتاب الجمع / باب ١١ / رقم الحديث ٨٩٣، مسلم: صحيح مسلم: ٣/١٤٥٩ / كتاب الإمارة / باب ٥ / رقم الحديث (١٨٢٩).

(4) **محمد** نعيم ياسين: محاضرات في مادة السياسة الشرعيّة لسنة ٩٢-٩٣.

(5) **محمد** قلعة جي: محمد رواس قلعة جي وحامد صادق قنيبي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس،طبعة أولى (١٤٠٥ هـ- ١٩٨٥م)، ص٢٥٢، وسيشار إليه فيما بعد بمحمد قلعة جي: معجم لغة الفقهاء.

وقد ميزا بين السياسة والحكم بالسياسة فقالا الحكم بالسياسة يعني: « العمل بمقاصد الشريعة عندما يؤدي العمل بالنص إلى إضرار بمصالح الرعية لظروف طارئة» [1].

يقول محمد قلعة جي: « كان من صفة أبي بكر –رضي الله عنه– التسامح مع من دخل الإسلام حديثاً إلى أن يقوى الإيمان فيه سياسة» [2].

ويقول أيضاً في موسوعة علي بن أبي طالب [3]: « على الأمير أن يستعمل الطرق السياسية من تهديدٍ وترغيب للوصول إلى ما يريد اتقاء لاستعمال العنف مع الرعية، فعن رجل من ثقيف قال: « استعملني علي بن أبي طالب على عكبراً، فقال لي وأهل الأرض عندي: « إن أهل السواد قوم خدع فلا يخدعنك فاستوف ما عليهم»، ثم قال: « رح علي»، فلما رجعت إليه، قال لي: « إنما قلت لك الذي قلت لاسمعهم، لا تضربن رجلاً منهم سوطاً في طلب درهم، ولا تقمه قائماً، ولا تأخذنّ منهم شاة، ولا بقرة، إنما أمرنا أن نأخذ منهم العفو» [4]

– عرف الشيخ عبد الرحمن تاج السياسة الشرعيّة بأنّها: «الأحكام التي تنظم بها مرافق الدولة: وتدبر بها شؤون الأمة، مع مراعاة أن تكون متفقة مع روح الشريعة نازلة على أصولها الكلية، محققة أغراضها الاجتماعية ولو لم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب والسنة» [5].

---

(1) محمد قلعة جي: معجم لغة الفقهاء: ٢٥٢.

(2) محمد قلعة جي: محمد رواس قلعة جي، موسوعة فقه أبي بكر الصديق، دار الفكر، طبعة أولى ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣ م، ص١٤٩، وسيشار إليه فيما بعد بمحمد قلعة جي: موسوعة أبي بكر الصديق.

(3) محمد قلعة جي: محمد رواس قلعة جي، موسوعة فقه علي بن أبي طالب، دار الفكر، طبعة أولى (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م)، ص ١١٥، وسيشار إليه فيما بعد بمحمد قلعة جي: موسوعة فقه علي بن أبي طالب.

(4) البرهان فوري: للعلامة علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي البرهان فوري ت(٩٧٥هـ)، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ضبطه وفسر غريبه الشيخ بكر حياني، وصححه صفوة السقا، المجلد الخامس، مؤسسة الرسالة، طبعة ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، ص ٧٧٣، رقم الحديث ١٤٣٤٦، وسيشار إليه فيما بعد ببرهان فوري: كنز العمال.

(5) فتحي الدريني: خصائص التشريع: ١٩٠-١٩١، الشيخ تاج: عبد الرحمن تاج، السياسة الشرعيّة والفقه الإسلامي،

نـرى مـن خلال تعريف الشيخ أنّ السياسة ما هي إلا أحكام تنظم بها شؤون الدولـة، وهذه الأحكام لا يشترط أن يدل عليها دليل خاص بكل منها من قرآن أو سنة، لذا فقد تقوم الأحكام على المصالح المرسلة، أو سد الذرائع، ومقاصد التشريع العامـة، بـل كمـا يقـول الدكتور فتحي الدريني: « فكل من معيار سد الذرائع والمصـالح المرسلة، والاستحسان، هي أساس معظم النظم والتشريعات التي تقوم عـليها سياسـة الدولـة فيما خلا ما وردت فيه النصوص الخاصة، أو انعقد عليه الإجماع، أو شهدت بأحكامها الأقيسة الصحيحة » [١].

وعرفها الشيخ تاج أيضاً: « هي اسم للأحكام والتصرفات التي تدار بها شؤون الأمـة في حكوماتها وتشريعاتها وقضائها، وفي جميع سلطاتها التنفيذية والإدارية، وفي علاقاتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم»[٢].

– عرف الشيخ الزلباني السياسة بأنّها: « بناء الأحكام المتعلقة بالشؤون العامة عـلى المصالح، ومراعاة الحكمة في التصرفات بحيث يكون الناس معها أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد» [٣].

مـن خـلال تعـريف الزلباني فإنّه يرى أنّ الأحكام معللة بالمصالح، لذا فهو يشـترط للأخذ بالسياسة أن تكون موافقة للشرع، إذ يقول: « بأنّ حكمته في تشريع الأحكـام مصـلحة يقصد جلبها أو تكميلها أو مفسدة يطلب درؤها أو تقليلها، وبأن غاية الشريعة نفع المكلفين بجلب المصالح لهم ودفع المضار عنهم»[٤]

مجلة الأزهر، عدد سنة ١٤١٥هـ، ص ١٢، وسيشار إليه فيما بعد بالشيخ تاج: السياسة الشرعيّة.

(١) فتحي الدريني: خصائص التشريع: ١٩١.

(٢) الشيخ تاج: السياسة الشرعيّة: ٨.

(٣) الزلـباني: الشـيخ رزق محمد الزلباني، مذكرة في مادة السياسة الشرعيّة لطلبة قسم إجازة القضاء الشرعي، مطبعة الشرق الإسلامية (القاهرة)، ص ٣، وسيشار إليه فيما بعد بالزلباني: مذكرة في مادة السياسة الشرعيّة.

(٤) الزلباني: مذكرة في مادة السياسة الشرعيّة: ٣.

وكذلـك عرف الزلباني السياسة الشرعيّة بأنّها: «علم يبحث فيه عن التصرف فـي الشؤون المشتركة بمقتضى الحكمة على وجه لا يخالف ما جاء به الرسول – صلى الله عليه وسلم– وإن لم يقم على كل تصرف دليل جزئي»[١].

وقصد بالشؤون المشتركة العلاقات العامة بين أفراد الأمة الواحدة أو بين الأمم فيمـا بيـنها لـذا فالسياسة بالمعنى العام عنده تشمل السياسة الداخلية والاقتصادية والسياسة الخارجية.

– ومـن خـلال اطلاعي على مذكرات السياسة الشرعيّة للقاضي محمد البناء، وجـدت أنـه يـرى أن السياسـة الشـرعيّة هي: « تنظيم لشؤون الدولة الداخلية والخارجيـة تـنظيماً مبـنياً عـلى المصلحة من خلال سلطاتها الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية» [٢].

فـنراه يقـول تحت بند طلب الخلفاء من الولاة أن يرفعوا لهم تقارير: « ومن أمثلة تلك التقارير أن عمرو بن العاص لما أتم فتح مصر أرسل إلى أمير المؤمنين عمـر بن الخطاب كتاباً يصف له فيه مصر وشرح له السياسة التي سيتخذها فيها وقـد لقي هذا الكتاب من إعجاب عمر ما أطلق لسانه بالثناء على عمرو، وقد عني بالكتاب لما حواه من فنون السياسة»[٣].

ويقصـد بالفـنون السياسـية أي وسائل تدبير وإدارة أمور الرعية بما يحقق المصلحة العامة والخاصة، وبما يتفق مع الشرع.

---

(١) الزلباني: مذكرة في مادة السياسة الشرعيّة: ١٩.

(٢) محمد البنا: محمد البنا، مذكرات السياسة الشرعيّة لتخصص القضاء الشرعي (السنة الثانية) لسنة ١٩٤٢م-١٩٤٣، مطبعة الشرق، وسيشار إليه فيما بعد محمد البنا: مذكرات السياسة الشرعيّة.

(٣)محمد البنا، مذكرات السياسة الشرعيّة: ٨٦.

– عـــرف الأستاذ عبد الوهاب السياسة الشرعيّة بأنها: ((تدبير الشؤون العامة لــلدولة الإســـلامية بمـــا يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار، مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين)) [1].

نلاحـــظ أن تعريف عبد الوهاب شامل، إذ إنه بين أن بالسياسة تدبير للشؤون العامـــة، وهـــذه كـــلمة واســـعة يدخل فيها جميع المجالات الاقتصادية والسياسية والاجـــتماعية وغيـــر ذلـــك، كمـــا وضح أنّ السياسة يجب أن تتفق مع الشريعة وقواعدهـــا ومـــبادئها، ولا يشترط أن توافق الإئمة المجتهدين، لأن السياسة أيضاً اجتهاد يراعي الظروف والواقع.

– وعـــرف الدكتور عبد العال عطوة السياسة الشرعيّة بأنها: ((فعل شيء من الحـــاكم لمصلحة يراها فيما لم يرد فيه نص خاص وفي الأمور التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد بل تتغير وتتبدل تبعاً لتغير الظروف والأحوال)) [2].

يلاحـــظ أنه قصر السياسة على مالا نص فيه، والسياسة أعم من ذلك إذ تدخل فيمـــا فيـــه نـــص، وذلك من ناحية التطبيق كما في سياسة عمر في تطبيق النص القرآني بشأن سهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة المفروضة، كما أنه جعل فعل السياسة لـــلحاكم فقط، وهذا كلام غير سليم، لأن الحكم بالسياسة الشرعيّة قد يكون ممن له قدرة على الإلزام كالوالي والقاضي (الحاكم) والأب في أولاده.

– عرف د. عبد الفتاح عمرو –رحمه الله– السياسة الشرعيّة بأنها: ((مجموعة الأوامـــر والإجـــراءات الصادرة عن مختص شرعاً والتي تطبق من خلالها أحكام الشريعة الإسلامية فيما لا نص فيه على المحكومين بشروطها المعتبرة)) [1].

([1]) عـــبد الوهـــاب خلاف: عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعيّة أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، مؤسسة الرسالة، طبعة خامسة (١٤١٣هـ– ١٩٩٣م)، ص ١٧، وسيشار إليه فيما بعد: عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعيّة.

([2]) القرشي: أوليات الفاروق السياسية: ٥١ نقل ذلك من مذكرة في نظام الحكم في الإسلام لطلبة المعهد العالي للقضاء بالرياض للدكتور عبد العال عطوة ص ٢٠-٣٤.

بيـــن د. عبد الفتاح أن السياسة الشرعيّة تكون في الجانب النظري والتطبيقي، كمـــا أنهـــا تصدر من شخص مختص شرعاً. ويؤخذ على تعريفه أنه قصر مجال السياســـة الشـــرعيّة عـــلى مـــالا نص فيه، أما ما فيه نص فلا يدخل في السياسة الشـــرعيّة، وطبعاً هذا كلام غير صحيح، لأنّ مجال السياسة الشرعيّة فيما لا نص فيه، وفيما فيه نص.

– عرف شكري محمد سمان السياسة بأنّها: ((تدبير الإمام المسلم أو من ينوب عـــنه شؤون الرعية العامة (والإشراف عليها) وفق مقتضى النصوص الشرعيّة أو مقاصد الشريعة العامة)) [2].

بيـــن شكري أن السياسة ما هي إلا تدبير من الإمام أو من ينوب مكانه وهذا الـــتدبير يكون لجميع مجالات الحياة بما يحقق المصلحة، والقصد العام ويلاحظ أنه لم يتطرق في تعريفه للسياسة كونها تكون فيما لا نص فيه أو فيما فيه نص.

الاستنتاجات

مـــن خـــلال ما ورد من تعريفات للسياسة الشرعيّة عند العلماء المعاصرين استنتجت بعض النتائج وتتمثل فيما يلي:

١– السياســـة الشـــرعيّة – في نظر الفقهاء المعاصرين– تبنى على المصلحة، لذا فالأحكـــام معلـــلة بالمصـــالح، وهـــذا الاســـتنتاج واضح في معظم تعاريف المعاصرين مثل تعريف أ.د. الدريني، د. محمد نعم ياسين، الزلباني، وشكري سمان، وعبد العال عطوة.

يقـــول أ.د. الدريـــني: ((المصالح من وضع الشارع الحكيم، ودور المجتهد قاصـــر على تحري هذه المصالح –فيما خلا الأحكام التعبدية –وتخريجها بمسالك معروفة، ثم التحقق من وجودها في محالها الطارئة، وبناء الأحكام عليها أو جنسها

([1]) عبد الفتاح عمرو: تطبيقات في السياسة الشرعيّة: ١٥.

([2]) شكري سمان: السياسة الشرعية: ١٥.

حـــتى إذا أعوز المجتهد نوع المصلحة أو جنسها رتب الحكم على مصلحة لم يشهد الشارع لها بالاعتبار أو الإلغاء بما يسمى بالمصالح المرسلة وبشروط معينة» (١).

ويقول كذلك: «على أن الشريعة الإسلامية في سبيل تحقيق العدل والمصلحة العامـــة – وضعت بيد ولي الأمر سلطات تقديرية واسعة»(٢). وفسر هذه السلطات الـــتقديرية بكـــل ما يجلب مصلحة أو يدرء مفسدة على مقتضى من روح الشريعة ومقاصدها العامة ولو لم يرد بشأنها نصوص تفصيلية(٣).

٢- السياســـة الشرعيّة مبنية على مصالح متغيرة تتغير بتغير الزمان والمكان، لذا فإنّ للقادة والقضاة والأئمة أن يجتهدوا فيها.

٣- اتفـــق العـــلماء المعاصـــرون على أنّ السياسة لكي يعمل بها لابد أن تتفق مع الشـــرع كمـــا وضح ذلك د. الحصري في كتابه (٤)، و أ.د الدريني، د. محمد رواس قلعة جي، وعبد الرحمن تاج، والزلباني وغيرهم.

٤- عرف المعاصرون السياسة الشرعيّة بالمعنى العام ولم يقصروها على الجنايات أو التعازير أو طرق الإثبات.

٥- السياســـة الدستورية الشرعية نوع من السياسة الشرعية، وهي: « القواعد التي شـــرعها الله لعـــباده عـــلى لسان رسوله لتحديد علاقة الحاكم بالمحكوم» (٥)، فالسياســـة الدســـتورية الشـــرعيّة مقصـــورة على الحكام فقط، لذا فإنها –أي

(١) فـــتحي الدريني: فتحي الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، مؤسسة الرسالة، طبعة ثالثة (١٤٠٤هـــ – ١٩٨٤م)،، ص ٦٨-٦٩، وسيشار إليه فيما بعد فتحي الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة: ١٠٥.

(٢) فتحي الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة: ١٠٥.

(٣) فتحي الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة: ١٠٥.

(٤) الحصري: أحمد الحصري، الدولة وسياسة الحكم في الفقه الإسلامي، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية، طبعة ١٩٨٥ م، ص ٣١٩، وسيشار إليه فيما بعد بالحصري: الدولة وسياسة الحكم.

(٥) الزلباني: مذكرة في مادة السياسة الشرعيّة: ٥٥-٥٦.

السياســـة– ديـــن يتعبد به، فامتثالها طاعة تستعقب الثواب ومخالفتها معصية تستتبع العقاب(١).

٦- فـــرق بعض المعاصرين بين السياسة والحكم بها كما فعل محمد قلعة جي في معجم لغة الفقهاء.

٧- السياســـة استخدام القوة لتدبير شؤون الأمة(٢)، ولذا يقول محمد رواس « على الأميـــر أن يستعمل الطرق السياسية من تهديد وترغيب للوصول إلى ما يريد اتقاء لاستعمال العنف مع الرعية»(٣).

٨- جعـــل الفقهـــاء المعاصرون السياسة الشرعيّة علماً قائماً بذاته كما فعل الشيخ الزلـــباني، أ.د فـــتحي الدريـــني، الشيخ تاج، الأستاذ عطوة، والأستاذ خلاف وغيرهم.

٩- لم يفصل الفقهاء المعاصرون بين السياسة والدين (٤).، لأنّه إذا تم فصل بينهما لم تكن هنالك سياسة شرعية.

١١- ذكر العلماء المعاصرون أن من مجالات السياسة الشرعيّة ما لانص فيه، وما فيـــه نـــص عـــندما تكون المصلحة فيه ثابتة أو غير ثابتة، وذلك واضح في تعريف أ.د فتحي الدريني، د. محمد نعيم ياسين، والأستاذ شكري سمان.

ومع هذا فإني قد لاحظت في تعريف د. عبد الفتاح عمرو وعبد العال عطوه أنـــه قصـــر مجال السياسة على ما لا نص فيه، وهذا يتناقض مع شمول السياسة الشرعيّة.

١٢- الفقهـــاء المعاصرون عندما تحدثوا عن السياسة في الإسلام ونشأتها، قصدوا

(١) الزلباني: مذكرة في مادة السياسة الشرعيّة: ٦٣.

(٢) الحصري: الدولة وسياسة الحكم: ٣١٩.

(٣) محمد قلعة جي: موسوعة فقه علي بن أبي طالب: ١١٥.

(٤) الحصري: الدولة وسياسة الحكم: ٣١٩.

بالسياســـة الأحكـــام السلطانية التي تنظم أمور الدولة، وهذا ملاحظ عند د. جلال شرف ود. علي شلق في كتبهم[١]، وغيرهم.

السياسة الشرعيّة عند ابن قيّم الجوزيّة

السياســـة الشرعية عند ابن قيم الجوزية هي تدبير حاكم أو من ينوب مكانه شؤون الأمة في مختلف مجالات الحياة بما يحقق المصلحة ويتفق مع الشرع، وهذا بالمعـــنى العام، أما المعنى الخاص فقد خصها بالطرق التي يتوصل من خلالها إلى الأحكام، وبناء عليه فإنني توصلت إلى النتائج التالية:

١- يـــرى ابـــن القيّـــم –رحمه الله– أن السياسة الشرعيّة تبيح للحكام والولاة أن يتصرفوا في شؤون الدولة، كما تتيح للقضاة والأئمة أن يتصرفوا في مجالاتهم، وكل ذلك حسبما يقتضيه العدل والمصلحة بشرط أن لا يخالف روح التشريع أو مقاصده الأساسية، سواء ورد بهذه النظم والإجراءات نص خاص أو لم يرد بها نص خاص أو إجماع أو قياس أصلاً [٢].

لذا فهو يقول:((فإن ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان فثمَّ شرع الله ودينه))[٣].

وعلى هذا فإنّه يجب إقامة العدل سواء كانت هذه الإقامة مبنية على المصلحة المرســـلة أو قواعد التشريع، أو الأدلة الإجمالية، أو مقاصد التشريع العامة [٤] لأن في ذلك إقامة لشرع الله ودينه.

٢- يـــرى ابـــن القيّم أن السياسة القائمة على الاجتهاد بالرأي من أهله في استنباط

---

(١) محمـــد جلال شرف: نشأة الفكر السياسي، شلق: علي شلق: العقل السياسي في الإسلام، مجلد، دار المدى للطباعة والنشر، طبعة ١٩٨٥م، وسيشار إليه فيما بعد بشلق: العقل السياسي.

(٢) فتحي الدريني: خصائص التشريع: ١٨٩- ١٩٠.

(٣) ابن القيّم: الطرق الحكميّة: ١١.

(٤) يقصـــد بمقاصد التشريع: ((القيَم العليا التي تكمن وراء الصيغ والنصوص ويستهدفها التشريع، جزيئات وكليات، وهي سبب الالتزام السياسي)). فتحي الدريني: خصائص التشريع: ١٩٤-١٩٥.

الحـــلول والـــنظم الملائمـــة لمقتضيات العصر، مع مشاركة أهل الاختصاص والخبرة، ما هي إلا جزء من الدين الذي هو العدل بعينه[١].

يقـــول ابن القيّم –رحمه الله–: ((فلا يقال إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحكم، وإنما هي عدل الله ورسوله، ظهر بهذه الأمارات والعلامات))[٢].

٣- قســـم ابـــن القيّـــم –رحمـــه الله– وكذلـــك ابن فرحون في تبصرة الحكام[٣] والطرابلسي في كتابه [٤] معين الحكام العلماء تجاه الأخذ بالسياسة إلى قسمين:

أ- طائفـــة أفرطت في الأخذ بالسياسة حتى أنّها أخذت بما ينافي شرع الله، فهو لا يـــرى ذلك من السياسة، لأنها تناقض شرع الله ومقصوده فيقول: ((وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة –قصد بتلك الطائفة التي فرَّطت– فسوغت ما ينافي حكم الله ورسوله))[٥].

ب- والقســـم الآخر طائفة فرّطت في الأخذ بالسياسة أي لم يأخذوا بالسياسة – وقد لام ابـــن القيّـــم –رحمـــه الله– هذه الطائفة لأنهم فرطوا في الأخذ بالسياسة، وبالتالي أثَّروا على الحياة تأثيراً سلبياً، فمنعوا بذلك من إقامة الشرع، وعطّلوا الحـــدود، وضيعوا الحقوق، وجَرَّؤوا أهل الفجور على أكل الحقوق، وبين أن هـــؤلاء جهلة بالشرع والواقع، لأنهم جعلوا الحكام يتصرفون في الأمور دون ضـــابط لهم، يقول ابن القيّم –رحمه الله–: ((وهذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهـــام، وهـــو مقـــام ضنك، ومعترك صعب، فرَّط فيه طائفة فعطلوا الحدود، وضـــيعوا الحقوق، وجرؤوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة

---

(١) فتحي الدريني: خصائص التشريع: ١٩٠.

(٢) ابن القيّم: الطرق الحكميّة: ١١-١٢.

(٣) ابن فرحون: تبصرة الحكام: ١٣٢/٢.

(٤) الطرابلسي: معين الحكام: ٢٠٧/٢.

(٥) ابن القيّم: الطرق الحكميّة: ١١.

لا تقوم بمصالح العباد محتاجة إلى غيرها وسدوا على نفوسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعاً أنها حق مطابق للواقع، ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع ولعمر الله إنها لم تناف ما جاء به الرسول، وإن نفت ما فهموه هم من شريعتهم باجتهادهم، والذي أوجب لهم ذلك، نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر، فلما رأى ولاة الأمور ذلك وأن الناس لا يستقيم لهم أمر إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة أحدثوا من أوضاع سياستهم شراً طويلاً، وفساداً عريضا، فتفاقم الأمر، وتعذر استدراكه وعز على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك واستنقاذها من تلك المهالك))[١].

٤- السياسة الشرعيّة عند ابن القيّم – رحمه الله– تدخل في جميع مجالات الحياة، كالمجال السياسي والقضائي والاقتصادي والاجتماعي والعلمي والعسكري والعلاقات الدولية والسياسة الخارجية والشؤون الحربية، والسلم والأمن الدولي، وغير ذلك من المجالات، ويتضح لنا ذلك من خلال طرحه للأمثلة في كتبه المختلفة [٢]، ومع هذا فإنّي لاحظت أنه حصر السياسة الشرعيّة في كتابه الطرق الحكميّة [٣]، في القضاء وطرق الحكم، وقد عدد في هذا الكتاب طرق اثبات أحكام القاضي في الإسلام وذكر خمساً وعشرين طريقاً، واستدل لها بالقرآن والسنة وأقوال الصحابة والتابعين.

إن ابن القيّم يرى أن وسائل الإثبات من مناهج وطرق السياسة الشرعيّة التي يتوصل من خلالها إلى الأحكام، وصرح بذلك د. عبد الفتاح عمرو إذ يقول ((

(١) ابن القيّم: الطرق الحكميّة: ١١.

(٢) مثل كتاب إعلام الموقعين، زاد المعاد، الطرق الحكميّة.

(٣) كتاب الطرق الحكميّة ما هو إلا إجابات على أسئلة تم طرحها على ابن القيّم – رحمه الله– من قبل أخيه.

الأخذ بها – أي بوسائل إثبات الحق –نوع من أنواع السياسة الشرعيّة في التوصل إلى الأحكام، وهو أحد مجالات السياسة الشرعيّة وليست جميعها))[١].

٥- السياسة الشرعيّة تبنى على المصلحة وسد الذرائع، والاستحسان ومقاصد التشريع العامة والعرف، ومراعاة الخلاف، لذا فهي تتغير بتغير الظروف والأزمنة والأمكنة، وبما أن السياسة الشرعيّة تبنى على المصلحة فإن باب الاجتهاد يجب أن يفتح على مصراعيه فالأحكام الشرعيّة قائمة على رعاية مصالح العباد، لذا فإنه يجب أن تعلل الأحكام الشرعيّة بغاياتها.

٦- السياسة الشرعيّة عند ابن القيّم ثابتة بالشرع[٢]، إذ إنها تستند إلى روح الشريعة أي إلى قواعدها وأصولها الكلية، وقد أخذت السياسة الشرعيّة ثبوتها من القواعد، والقاعدة ثابتة بشواهد كثيرة، لذا فالسياسة الشرعيّة ثابتة بالشرع يقيناً.

٧- السياسة تكون غالبا فيما لا نص فيه، أما ما فيه نص فتدخل السياسة من حيث التطبيق، كما في سهم المؤلفة، إذ لم يعط عمر المؤلفة قلوبهم لظرف اقتضى ذلك، إذ إن الدولة ليست بحاجة إلى تأليف القلوب لقوتها، ولا يعني ذلك أنّ عمر عطل النص، لا، بل فهمه فيما يتفق مع مقصود الشارع، إذ لو تطلب الظرف أن يعاد إعطاء المؤلفة قلوبهم، لفعل عمر –رضي الله عنه– ذلك.

٨- يرى ابن القيّم بأنّ تسمية السياسة بالسياسة الشرعيّة إنّما هي أمر اصطلاحي، لذا فأي أمر يحقق العدل فهو مطلوب بغض النظر عن الاسم، لذا فهو يقول: ((ولا نقول إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة، بل هي جزء من أجزائها وباب من أبوابها، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحي، وإلا فإذا كانت عدلاً فهي من الشرع)) [٣].

(١) عبد الفتاح عمرو: تطبيقات في السياسة الشرعيّة: ١٢.

(٤) ابن القيم: الطرق الحكمية: ١١-١٢.

(٣) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣٧٣/٤.

٩- يرى ابن القيّم -رحمه الله- أن هنالك صلة بين السياسة الشرعيّة، ومبدأ النظر في المآل، إذ إنّ السياسة الشرعيّة تبنى على مبدأ النظر في المآل، فقد يتغير الحكم نتيجة لمآله، فيصبح الفعل ممنوعاً بعد أن كان مباحاً كما في قاعدة سد الذرائع والتي هي من القواعد التي تتفرع عن مبدأ النظر في المآل، وفي هذا تحقيق لغاية السياسة التي تتجه إلى حفظ المقاصد الشرعيّة.

١٠- كذلك يرى ابن القيّم -رحمه الله- أنّ السياسة الشرعيّة قد يحدث فيها موازنة بين المقاصد، كما في قول الرسول -صلى الله عليه وسلم-: «لا تقطع الأيدي في الغزو» (١) فقطع اليد لحفظ المال، ولكن هنالك مقصد مهم وهو حفظ الدين، أي لو قطعت الأيدي في الغزو لذهب السارق إلى العدو، وقد يتأثر دينه، لذا يقدم حفظ الدين على المآل الممنوع(٢).

١١- يرى ابن القيّم -رحمه الله- أنّ السياسة الشرعيّة جاءت لرفع الحرج، أي فهي تقيد المطلق وتخصص العام، كما في عدوله -عليه السلام- عن هدم الكعبة وبنائها من جديد على أصول إبراهيم -عليه السلام-(٣)، وسبب هذا العدول، أن الرسول -عليه السلام- خاف أن يرتد من دخل حديثاً في الإسلام(٤).

وكذلك فعل عمر في حد السرقة إذ لم يطبق الحد زمن المجاعة (٥)، وفي هذا العدول رفع للحرج عن الأمة.

---

(١) الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، ت(٢٠٩هـ - ٢٧٩هـ)، المجلد الرابع، دار الكتب العلمية، كتاب الحدود، باب رقم (٢٠)، رقم الحديث (١٤٥٠)، ص٤٣، وسيشار إليه فيما بعد بالترمذي: السنن، وقال عن الحديث: "حديث غريب"، الدارمي: عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد التميمي السمرقندي الدارمي، ت(٢٥٥) السنن، طبع بعناية محمد أحمد دهمان، مجلدان، المجلد الثاني، دار إحياء السنة النبوية، ص٢٣١، وسيشار إليه فيما بعد بالدارمي: السنن.

(٣) ابن القيم: إعلام الموقعين: ٣/٧.

(٣) العسقلاني: فتح الباري: ٣/٥١٣ / كتاب الحج / باب (٤٢) / رقم الحديث ١٥٨٣.

(٤) ابن القيم: إعلام الموقعين: ٤/١٥٨.

(٥) مالك: مالك بن أنس ت(٩٣-١٧٩هـ)، الموطأ، حققه وعلق عليه بشار عواد معروف ومحمود محمد خليل، رواية أبي مصعب الزهري المدني (١٥٠-٢٤٢هـ)، المجلد الثاني، طبعة ثانية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ص٤٧٠، كتاب

١٢- يرى ابن القيّم -رحمه الله- أن السياسة الشرعيّة تتدخل في حقوق النّاس، كما في توزيع عمر -رضي الله عنه- للغنائم -عندما فتح أراضي العراق-(١)، وقد قصد بذلك أن لا تحصر الأموال بيد فئة من النّاس، وبهذا محافظة على الحق العام.كما أن في الأخذ بالأمارات واعتمادها محافظة على حقوق النّاس(٢).

مقارنة السياسة الشرعيّة عند ابن القيّم، بالسياسة الشرعيّة عند الفقهاء المتقدمين والمعاصرين

من خلال ما اطلعت عليه وجدت أنّ هنالك أساسيات ثابتة بين جميع العلماء بغض النظر عن كونهم متقدمين أو معاصرين، وذلك لأنّهم ينهلون من نفس المنهل والمصدر، لذا فهم جميعاً متفقون على أنّه متى تحققت المصلحة فيجب الأخذ بها بشرط أن لا تخالف الشرع، وأن هذه المصلحة تختلف باختلاف الظروف والأزمنة والأمكنة، أي على المجتهد أو القائد أو المفتي أو القاضي أو ولي الأمر أن ينظر إلى ذلك بعين الاعتبار.

ومع هذه الثوابت، إلا أنّني رأيت أنّ بعض الفقهاء من المتقدمين لم يأخذ بالمعنى العام للسياسة الشرعيّة بل قصرها على الجنايات أو التعزير، وبعضهم قصرها على طرق الإثبات، ومع هذا أخذوا بالمعنى العام للسياسة الشرعيّة، واتضح لي ذلك من خلال الأمثلة التي طرحت في كتبهم.

وكذلك لو نظرنا إلى تعريف ابن القيّم للسياسة الشرعيّة نجد أنّه يعرفها بأنّها عدل الله ورسوله، وكلمة (العدل) كلمة واسعة المدلول، لذا فمتى تحقق العدل في

القضاء، باب ١١، رقم الحديث (٢٩٠٥)، وسيشار إليه فيما بعد بالإمام مالك: الموطأ.

(١) البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي ت(٤٥٨هـ)، السنن الكبرى، وفي ذيله الجوهرة النّقي، المجلد السادس، طبعة أولى، ١٣٥٤هـ، ص٣١٨، كتاب قسم الفيء وسيشار إليه فيما بعد بالبيهقي: السنن.

(٢) ابن القيم: الطرق الحكمية: ٣-٧.

أمـــر مـــا، أو ظـــرف ما أو زمن ما، أو مكان ما فيجب الأخذ به، فالعدل مطلوب شرعاً تحقيقه.

ومع كل هذا، فإنني أؤكد أن ابن القيّم عرف السياسة الشرعيّة بالمعنى العام، بحيـــث تتناول السياسة الشرعيّة جميع مجالات الحياة وتدخل فيما فيه نص، وما لا نـــص فيه محققة المصلحة، ويتضح هذا من خلال أمثلته التي طرحها، وسأتعرض لبعض هذه الأمثلة في المباحث القادمة –إن شاء الله–.

فـــي نهايـــة المطاف نرى جميع الفقهاء سواء المتقدمون أو المعاصرون قد أخـــذوا بمـــبدأ السياسة الشرعيّة، وطبقوها، ولكن منهم من وسع مجالها ومنهم من ضيق، ومنهم من صرح بالأخذ بالسياسة، ومنهم من لم يصرح بذلك.

التعريف المختار للسياسة الشرعيّة

السياسة الشرعيّة هي: أحكام وإجراءات شرعية من مسؤولٍ شرعاً تدبر بها شـــؤون الأمة في مختلف مجالات الحياة سواء ورد في ذلك نص أم لم يرد، محققة المصلحة الموافقة لروح الشرع.

شرح التعريف

١– أحكـــام: والحكـــم هـــو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين طلباً أو وضعاً أو تخييراً.

وهنا تمثيل للناحية النظرية للسياسة الشرعيّة.

٢– إجـــراءات: أي أفعـــال يقوم بها المسؤول، وهذه الكلمة تمثل الناحية التطبيقية للسياسة الشرعيّة.

فالسياسة الشرعيّة تشمل الناحية النظرية والناحية الفعلية التطبيقية.

٣– من مسؤول شرعاً: وهذه الإجراءات والأحكام تصدر من إنسان يكون ذا صفة إلـــزامية وهو الحاكم أو القاضي أو المفتي في حالة كون فتواه ملزمة من قبل

السلطان، كما تشمل كلمة مسؤول الوزير أو قائد الجيش أو النائب أو المدير أو غيرهم ممن له صفة الإلزامية.

٤– فـــي مختلف مجالات الحياة: السياسة الشرعيّة تشمل جميع ميادين الحياة سواء كـــانت اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية أو عسكرية أو أمنية أو دستورية أو تتعلق بالحريات العامة، وغير ذلك من المجالات.

٥– سواء ورد بذلك نص أم لم يرد: فمجال السياسة الشرعيّة يكون فيما لا نص فيه أصلاً، أو فيما فيه نص.

٦– محققـــة المصـــلحة: يشـــترط في السياسة الشرعيّة أن تكون محققة لمصلحة شـــرعيّة، فـــإذا ما غلبت المصلحة على المفسدة وجب تحقيق المصلحة سواء كـــانت عامـــة أو فـــردية خاصة، وإذا ما تساوت المصلحة مع المفسدة، فعلى المـــرجح أن يرى الأهم فيأخذ بالمصلحة أو يلغيها وإذا ما غلبت المفسدة على المصلحة ألغيت المصلحة، تحقيقاً للتوازن.

٧– مـــتفقة مع روح الشرع: أي متفقة مع الشرع وقواعده ومقاصده التي من أجل تحقيقها أنزلت.

الفصل الثاني

قواعد السياسة الشرعية وأدلة وجوبها

المبحث الأول:قواعد السياسة الشرعية

يقصــد بهــا تلك القواعد الأساسية التي تبنى عليها دولة الإسلام ويستلهم منها النهج السياسي للحكم، وتتمثل هذه القواعد فيما يلي:

القاعدة الأولى: الحاكمية لله

وتعني أن هذا الكون بما فيه مخلوق من مخلوقات لله –عز وجل– ودليل ذلك قولــه تعــالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (١)، وما دام أن الله هو الخالق، فقد تكفــل –سبحانه– برزق عبده، ويقول تعالى في ذلك: ﴿إِنَّ اللهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو القُوَّةِ المَــتِين﴾ (٢)، وعليه فالخالق الرازق يكون هو المالك لما خلق ورزق(٣)، ويقرر الله –عز وجل– هذه الحقيقة بقوله: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ (٤).

ومن هنا فالله هو الخالق الرازق المالك، والمالك يتصرف في ملكه كيف يشاء، لــذا خلق الإنسان بفطرته وصفاته التي يستطيع أن يتكيف بها في حياته، ومع هذا فقد شرع له من القوانين والأنظمة ما يحقق مصالحه ويدفع عنه الشرور(٥).

---

(١) الفرقان: ٢.

(٢) الذاريات: ٥٨.

(٣) أبــو فارس: محمد عبد القادر أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام، ط٢ (١٩٨٦)، دار الفرقان، ص١٧-١٨، وسيشار إليه فيما بعد بأبي فارس: النظام السياسي.

(٤) المائدة: ٤٠.

(٥) أبو فارس: النظام السياسي: ٢٠، أحمد يعقوب: أحمد حسين يعقوب، النظام السياسي في الإسلام، طبعة ١٩٨٩، ص٢٥٤، وسيشار إليه فيما بعد بأحمد يعقوب: النظام السياسي.

وبناء على ما تقدم فالحاكمية لله وحده فهو المشرع وهو المحلل والمحرم، وليس لغيره ذلك، لذا يجب تطبيق أحكامه[1]، يقول تعالى: ﴿ثمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلاَ تَتَّبِعِ أَهْوَاء الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[2] وقال سبحانه: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[3]، ويقول تعالى: ﴿فلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾[4].

يعلق ابن القيم على هذه الآية بقوله: "أقسم الله –سبحانه– أنه لا يؤمن من لا يُحكمه في كل ما تنازع فيه هو وغيره، ثم يرضى بحكمه، ولا يجد في نفسه حرجا مما حكم به ثم يسلم له تسليما وينقاد له انقيادا[5].

ويقول تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾[6]. يعلق ابن القيم فيقول: "إذا كان رفع أصواتهم فوق صوته سبباً لحبوط أعمالهم، فكيف تقديم آرائهم وعقولهم وأذواقهم وسياستهم ومعارفهم على ما جاء به، ورفعها عليه؟؟ أليس هذا أولى أن يكون محبطاً لأعمالهم"[7].

ويقول كذلك في الآية الأولى لسورة الحجرات: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَي اللهِ وَرَسُولِهِ﴾ [8] "أي لا تقولوا حتى يقول، ولا تأمروا حتى يأمر، ولا تفتوا حتى يفتي، ولا تقطعوا أمراً حتى يكون هو الذي يحكم فيه ويمضيه"[9].

(1) وزارة الأوقاف: الموسوعة الفقهية: ٢٥/٢٩٩.
(2) الجاثية: ١٨.
(3) يوسف: ٤٠.
(4) النساء: ٦٥.
(5) ابن القيم: زاد المعاد: ١/٣٨.
(6) الحجرات: ٢.
(7) ابن القيم: إعلام الموقعين: ١/٥١.
(8) الحجرات: ١.
(9) ابن القيم: إعلام الموقعين: ١/٥١.

وقد فسر الزمخشري هذه الآية بأن المقصود ولا تقطعوا أمراً إلا بعدما يحكم به الله ورسوله فتكونوا في ذلك عاملين بالوحي المنزل، أو مقتدين برسول الله[1].

ومن هنا يجب أن يكون الحاكم هو الله –عز وجل– والسيادة لشرعه، والسيادة عرفت بأنها: "القيم والمثل العليا والمبادئ الدستورية التي تحكم أمة من الأمم وتسوى على كافة الهيئات الحاكمة"[2]. وعرفها الدريني: "هي سيادة التشريع والمبادئ، وهيمنة المثل والمقاصد العليا في الدولة التي تنفذ من قبل الرئيس الأعلى"[3].

ولهذا عندما تلتزم السلطة بالشرع وأصوله الكلية والجزئية فإنها تعمل على سيادة الشرع، وفي هذه الحالة يجب لها حق الطاعة[4]، وسيادة الشرع لا تعني أن الإمام يحرم من حق اتخاذ القرارات وذلك لأن نصوص الشريعة محددة والحوادث متجددة[5]، وتصرف الإمام مقيد بالشرع، يقول أبو بكر –رضي الله عنه– "إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني، أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم"[6].

يتضح من هذا الخطاب ما يلي: إن المصلحة في وجود الحاكم هي السبب الوحيد لوجوده، إن أحسن كان بقاؤه وإن أساء كان تقويمه أو تنحيته، وإن الطاعة

(1) الزمخشري: محمود بن عمر الزمخشري ت(٥٢٨هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التتريل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، رتبه مصطفى حسين أحمد، المجلد الرابع، القاهرة، دار الريان للتراث، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ–١٩٨٧م، ص٣٥٠، وسيشار إليه فيما بعد بالزمخشري: الكشاف.
(2) الكيلاني: عبد الله إبراهيم الكيلاني، السلطة العامة وقيودها في الدولة الإسلامية، رسالة قدمت لنيل درجة الدكتوراه في الفقه وأصوله من كلية الدراسات العليا الجامعة الأردنية، إشراف الدريني، لسنة ١٩٩٤، ص٨٦، وسيشار إليه فيما بعد بالكيلاني: السلطة العامة.
(3) الدريني: فتحي الدريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، المجلد الأول، دار قتيبة، طبعة أولى: ١٩٨٨، ص٣٦٣، ويشار إليه فيما بعد بالدريني: دراسات وبحوث.
(4) الكيلاني: السلطة العامة: ٩١.
(5) وزارة الأوقاف: الموسوعة الفقهية: ٢٥/٣٠١.
(6) البيهقي: السنن الكبرى: ٦/٣٥٣/كتاب قسم الفيئ والغنيمة.

لـه مشروطة بعدم الخروج على الشريعة(١). لأن من لم يحكم بما أنزل الله فهو من الظالمين قال تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُون﴾(٢)، ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُون﴾(٣)، ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُون﴾ (٤).

وهكـذا فإن قاعدة (الحاكمية لله) تعد أخطر القواعد التي تنبني عليها السياسة الشـرعية؛ حيـث يتحدد في ضوئها مدى شرعية أي عمل سياسي يقوم به الحاكم المسلم؛ فيعتبر شرعيّاً إذا كان منطلقاً منها ونازلاً على مقتضاها، وإلا فهو باطل ولا حرمة له ولا تجب طاعته.

القاعدة الثانية: الشورى:

اهـتم الإسلام بمبدأ الشورى، لعظم أمرها في حياة الأفراد والمجتمعات، وقد قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ في الأَمْرِ﴾(٥)، قال ابن عطية: "الشورى من قواعد الشريعة وعـزائم الأحكـام، من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب هذا ما لا خلاف فيـه، وقد مدح الله عز وجل المؤمنين بقوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (٦)" (٧). وقد شـاور الرسـول عـليه السـلام أصحابه في جميع الأمور مع العلم أنه غني عن

(١) جمال الدين: جمال الدين محمد محمود، الدولة الإسلامية المعاصرة، دار الكتاب المصري والكتاب اللبناني، طبعة أولى (١٩٩٢)، ص١٤٤، وسيشـار إليه فيما بعد بجمال الدين: الدولة الإسلامية، عارف أبو عيد: عارف خليل محمد أبـو عيـد، وظيفة الحاكم في الدولة الإسلامية، دار الأرقم، الطبعة الأولى (١٤٠٥-١٩٨٥م)، ص١٦٥-١٦٦، وسيشار إليه فيما بعد بعارف أبو عيد: وظيفة الحاكم.

(٢) المائدة: ٤٤.

(٣) المائدة: ٤٥.

(٤) المائدة: ٤٧.

(٥) آل عمران: ١٥٩.

(٦) الشورى: ٣٨.

(٧) القرطبي: أحكام القرآن: ٤/٢٤٩.

المشـورة بـالوحي(١)، ولكـن أراد أن يعلم الصحابة ما في المشاورة من الفضل ولتقتدي به أمته من بعده(٢).

يقـول أبـو هريـرة -رضي الله عنه- "ما رأيت من الناس أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله"(٣).

ومـن الأمثلة على مشورة الرسول صلى الله عليه وسلم، مشورته في أسرى بدر، فأشار عليه أبو بكر بالفداء، وعمر بالقتل، فعمل النبي -صلى الله عليه وسلم- برأي أبي بكر رضي الله عنه(٤).

وكذلك لما نزل النبي -صلى الله عليه وسلم- منـزلة ببدر قال له الحباب بن المنذر: يا رسول الله أرأيت هذا المنـزل أمنـزل أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نـتأخر عـنه أم هـو الرأي والحرب والمكيدة؟"، قال عليه السلام: "بل هو الرأي والحرب والمكيدة"، قال: "إن هذا ليس لنا بمنـزل، فانهض بالناس حتى نأتي أدنى مـنـزل من القوم فننزله ثم نغور ما وراءه من القلب ونبني لك حوضاً فنملأه ماء ثم نقاتل الناس فنشرب ولا يشربون فقال عليه السلام: "لقد أشرت بالرأي"(٥).

وكذلـك شاور الصحابة في الأمور والقضايا المختلفة، فقد شاور أبو بكر في مسالة جمع القرآن الكريم(٦)، وشاور عمر في سواد العراق(٧).

(١) وزارة الأوقاف: الموسوعة الفقهية: ٢٦/٢٨٠.

(٢) القرطبي: أحكام القرآن: ٤/٢٤٩.

(٣) الترمذي: السنن: ٤/٢١٣/كتاب الجهاد/باب ٣٤/رقم الحديث ١٧١٤، وقال عنه: "حديث حسن".

(٤) مسلم: الصحيح: ٣/١٣٨٣-١٣٨٥/كتاب الجهاد/باب (١٨)/رقم الحديث (١٧٦٣).

(٥) الحاكم: المستدرك: ٣/٤٢٦/كتاب معرفة الصحابة.

(٦) ابن بلبان: علاء الدين علي بن بلبان الفارسي ت(٧٣٩هـ)، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، حققه وخرج أحاديـثه شعيب الأرنؤوط، المجلد العاشر، مؤسسة الرسالة، بيروت، طبعة أولى، ١٤١٢هـ-١٩٩١م، ص٣٥٩، كـتاب السير، رقم الحديث ٤٥٠٦، العسقلاني: فتح الباري: ٨/٦٢٧ / كتاب فضائل القرآن / باب (٣) / رقم الحديث (٤٩٨٦).

(٧) البيهقي: السنن الكبرى: ٦/٣١٨/كتاب قسم الفيء.

وقــد اختــلف في حكم الشورى هل هي واجبة أم مندوبة، فرأى بعض الفقهاء كالنووي وابن خويز منداد وابن عطية[١] أنها واجبة.

يقول ابن خويز منداد: "واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون"[٢]. واستدل هؤلاء بقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾[٣]، فالأمر هنا يفيد الوجوب.

ويرى الدريني أن الله -عز وجل- ذكر الصلاة والزكاة وقرن بهما الشورى، والصــلاة والزكاة من أركان الإسلام فدل ذلك على أنها ركن من أركان الحكم في الإسلام[٤]. وكذلك واقع السنة الفعلية تؤيد وجوب الشورى[٥]، والأدلة في ذلك كثيرة جداً.

ومن رأى أن الشورى غير واجبة كالشافعي وقتادة وابن القيم[٦]، استدلوا بنفس الدليــل وقــالوا أن الأمر يفيد الندب، والمشورة ما هي إلا من أجل تطييب النفوس ورفع الأقدار.

يقول ابن القيم: "استحباب مشورة الإمام رعيته وجيشه استخراجاً لوجه الرأي، واســتطابة لنفوســهم، وأمــناً لعتبهم، وتعرفاً لمصلحة يختص بعلمها بعضهم دون بعض"[٧].

وقــد رجح د. قحطان الدوري أن الشورى تكون واجبة في مواضع، ومندوبة فــي مواضع، فالمواضع الواجبة فيها وهي الأمور ذات الطابع العام والتي لها من الأهمية والخطورة الشيء الكثير كإعلان الحرب وسن القوانين. والأمور التي يندب

---

(١) القرطبي: أحكام القرآن: ٤/٢٤٩، وزارة الأوقاف: الموسوعة الفقهية: ٢٦/٢٧٩.

(٢) القرطبي: أحكام القرآن: ٤/٢٤٩.

(٣) آل عمران: ١٥٩.

(٤) الدريني: خصائص التشريع: ٤١٩.

(٥) الدريني: خصائص التشريع: ٤٢٢.

(٦) وزارة الأوقاف: الموسوعة: ٢٦/٢٨٠، ابن القيم: زاد المعاد: ٣/٣٠٢.

(٧) ابن القيم: زاد العاد: ٣/٣٠٢.

للإمــام أن يستشــهد فيها هي الأمور الخاصة أو التي يرى أن من مصلحة الأمة البت بما يراه بسرعة[١].

أمــا مجال الشورى، فمن المتفق عليه أنّها لا تجوز فيما ورد فيه نص قاطع، وتصــح فيمــا لا نــص فيه وهذا في جميع مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجـتماعية والــثقافية والعســكرية والأمنية وغير ذلك من المجالات[٢] وطريقة الشــورى متروكة للحاكم حسب زمانه، فقد تكون الشورى بالمجالس التشريعية أو الانتخابات كما في وقتنا الحالي[٣].

القاعدة الثالثة: الطاعة

الطاعــة قــاعدة من قواعد النظام السياسي في الإسلام، فلا يتصور أن توجد دولــة قويــة دون أن يكــون عــدل من الحكام، وطاعة من الرعية، وشورى بين الحكام[٤].

وطاعــة الأمراء واجبة[٥]، وذلك بصريح القرآن والسنة، إذ يقول تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[٦]، يقول ابن تيمية فــي ذلــك: "وما أمر الله به ورسوله من طاعة ولاة الأمور وهو واجب على كل

---

(١)الدوري: قحطان عبد الرحمن الدوري، الشورى بين النظرية والتطبيق، بغداد مطبعة الأمة طبعة أولى، (١٣٩٤هـ-١٩٧٤م)، ص٥٥، وسيشار إليه فيما بعد بالدوري: الشورى.

(٢) الدريني: خصائص التشريع: ٤٤٤، جمال الدين: الدولة الإسلامية: ١٥٣، أبو فارس: النظام السياسي: ١٠٥، عبد القادر عودة: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، طبعة ثانية (١٣٨٦هـ-١٩٦٧م)، ص٧٥، وسيشار إليه فيما بعد بعبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية.

(٣) جمال الدين: الدولة الإسلامية: ٣٥٢، عارف أبو عيد: وظيفة الحاكم: ١٩١.

(٤) أبو فارس: النظام السياسي: ٧.

(٥) أبــو فارس: النظام السياسي: ٦٨، أحمد يعقوب: النظام السياسي: ١٩٤-١٩٥، جمال الدين: الدولة الإسلامية: ٣٤٣-٣٤٦، عارف أبو عيد: وظيفة الحاكم: ٢١٠.

(٦) النساء: ٥٩.

إنســان، وإن لــم يعاهدهم عليه كما يجب عليه الصلوات الخمس والزكاة والصيام وحج البيت وغير ذلك مما أمر الله به ورسوله من الطاعة"[1].

ويقــول أيضـــا: "يجب عليهم أن يطيعوا أولي الأمر الفاعلين لذلك في قسمهم وحكمهــم ومغازيهم وغير ذلك، إلا أن يأمروا بمعصية الله، فإذا أمروا بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق."[2] وقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة"[3].

وقــال عــليه السلام: "من أطاعني فقد أطاع الله ومن يعصني فقد عصى الله، ومــن يطــع الأميــر فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني"[4]. وقال عليه الســلام: "عــليك السمع والطاعة في عسرك ويسرك، ومنشطك ومكرهك، وأثرة عليك"[5].

وقـــال عليه السلام: "إن خليلي أوصاني أن أسمع وأطيع وإن كان عبداً مجدع الأطراف"[6].

وطاعـــة الأميـــر مقيدة بشروط منها أن يكون ولي الأمر مطبقاً للشريعة، فلا طاعة للحاكم الذي يرفض تطبيق الشريعة[7]، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَـنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُـولِ﴾ [8]، ويشترط أن لا يأمر الناس بمعصية حتى يستحق طاعتهم،

(1) ابن تيمية: الفتاوي: ٩/٣٥.
(2) ابن تيمية: الفتاوي: ٢٤٥/٢٨.
(3) العسقلاني: فتح الباري: ٢/٢٢٠/كتاب الآذان/باب ٥٦/رقم الحديث (٦٩٥).
(4) مسلم: الصحيح: ٣/١٤٦٦/كتاب الإمارة/باب (٨)/رقم الحديث (١٨٣٥).
(5) مسلم:الصحيح: ٣/١٤٦٧/كتاب الإمارة/باب (٨)/رقم الحديث (١٨٣٦).
(6) مسلم: الصحيح: ٣/١٤٦٧/كتاب الإمارة/باب (٨)/رقم الحديث (١٨٣٧).
(7) أبو فارس: النظام السياسي: ٧١، عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية: ٢٠١، قحطان الدوري: الشورى: ٩١.
(8) النساء: ٥٩.

فــإذا أمــر بمعصية فلا طاعة له[1] ودليل ذلك ما روي عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه- قال: "بعث النبي -صلى الله عليه وسلم- سرية وأمر عليهم رجلاً من الأنصار وأمرهم أن يطيعوه، فغضب عليهم، وقال: أليس قد أمر النبي -صلى الله عــليه وســلم- أن تطيعوني؟ قالوا: بلى، قال: عزمت عليكم لما جمعتم حطباً وأوقدتــم ناراً ثم دخلتم فيها، فجمعوا حطباً، فأوقدوا فلما همّوا بالدخول فقام ينظر بعضـــهم إلى بعض، فقال بعضهم: "إنما تبعنا النبي -صلى الله عليه وسلم- فراراً مــن الــنار، أفندخلها؟ فبينما هم كذلك إذ خمدت النار وسكن غضبه فذكر للنبيّ - صــلى الله عــليه وســلم- فقـــال: لو دخلوها ما خرجوا منها أبداً إنما الطاعة في المعروف"[2].

وقد وضح ابن القيم إن طاعة أولياء الأمور واجبة، وهذه الطاعة مشروطة بأن تكون في معروف[3].

ومــن الأمثــلة التي طرحها ابن القيم في كتابه والتي ركز فيها على وجوب طاعة الأمير، أن الأمير لو نهى جيشه عن نحر ظهورهم وإن احتاجوا لذلك، وهذا الــنهي خشية أن يحتاجوا إلى ظهورهم عند لقاء العدو، لذا يجب عليهم الطاعة إذا نهــاهم[4]. كذلك إن استنفر الإمام الجيش، لزمهم النفير، ولم يجز لأحد التخلف إلا بإذنه[5].

(1) ابن القيم: زاد المعاد: ٣/٣٦٩، الكيلاني: السلطة العامة: ٩٢.
(2) مسلم: الصحيح: ٣/١٤٦٩/كتاب الإمارة/باب (٨)/رقم الحديث (١٨٤٠).
(3) ابن القيم: إعلام الموقعين: ١/١٠، ابن القيم: زاد المعاد: ٣/٣٩١.
(4) ابن القيم: زاد المعاد: ٣/٣٩١، ٢٦٨.
(5) ابن القيم: زاد المعاد: ٣/٥٥٨.

القاعدة الرابعة: العدل والمساواة

العدل والمساواة من مبادئ النظام السياسي في الإسلام التي تقيد السلطة العامة في كافة أنشطتها السياسية[١]، ولقد نظر الإسلام إلى الناس نظرة واحدة، فأصلهم واحد، يقول الله -عز وجل-: ﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾[٢]، ويقول أيضاً -سبحانه-: ﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً﴾[٣]، وقال عليه السلام: "يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد لا فضل لعربي على عجمي، ولا لأعجمي على عربي ولا لأسود على أحمر ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى، إن أكرمكم عند الله أتقاكم"[٤]، وقال عليه السلام: "كلكم بنو آدم، وآدم خلق من تراب ولينتهين قوم يفخرون بآبائهم أو ليكونن أهون على الله من الجعلان"[٥].

ويقول أبو بكر -رضي الله عنه- في أول خطبة له: "وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن صدقت فأقيموني، القوي فيكم ضعيف حتى آخذ الحق منه، والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ له حقه"[٦].

وخلاصة هذه الأدلة أن المساواة تكون في جميع مجالات الحياة، فالمساواة يجب أن تحقق أمام القضاء، وفي الوظائف العامة وفي التكاليف العامة، وغير ذلك من مجالات الحياة المختلفة، والمساواة هي أساس العدل[٧]، وإقامة العدل في المجتمعات واجبة على الحكام، والحاكم العادل هو الذي يلتزم بأحكام الشريعة،

(١) الكيلاني: السلطة العامة: ٥٣.

(٢) الحجرات: ١٣.

(٣) النساء: ١.

(٤) أحمد: المسند: ٥/٤٨٠/رقم الحديث (٢٣٥٥٠)، الطبري: المعجم الكبير: ١٨/١٢/رقمه (١٦).

(٥) الألباني: صحيح سنن ابي داود: ٣/٩٦٣/كتاب الأدب/باب ١٢٠/رقم الحديث ٤٢٦٩.

(٦) البيهقي: السنن الكبرى: ٦/٣٥٣/كتاب قسم الفيء والغنيمة.

(٧) الدريني: خصائص التشريع: ٤٠٧.

ويؤمن بالله واليوم الآخر، ويحافظ على كتاب الله وسنة رسوله، ويقف عند حدودهما، ويلتزم بأحكامهما، ويرحم رعيته، ويجاهد في سبيله[١].

ومن الأدلة التي تدل على وجوب إقامة العدل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحسانِ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ للهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِياً أَوْ فَقِيراً فَاللهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلاَ تَتَّبِعُوا الْهَوَى إِنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلْوُا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً﴾[٣]. ويقول تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾[٤].

يعلق ابن تيمية على قوله تعالى: "قال العلماء نزلت هذه الآية في ولاة الأمور، فعليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل"[٥]، لذا بين ابن القيم أن مدار الولايات الإسلامية على الصدق في الإخبار، والعدل في الإنشاء، ولهذا وجب على الوالي أن يستعين بأهل الصدق والعدل[٦].

ويقول تعالى: ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالمَلاَئِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۞ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلاَمُ﴾[٧].

والقسط هو العدل فشهد الله -سبحانه وتعالى- أنه قائم بالعدل في توحيده، وبالوحدانية في عدله، والتوحيد والعدل هما جماع صفات الكمال، فالتوحيد يتضمن تفرده سبحانه بالكمال الذي لا ينبغي لأحد سواه، والعدل يتضمن وقوع أفعاله كلها

(١) عارف أبو عيد: وظيفة الحاكم: ٢٧٣.

(٢) النحل: ٩٠.

(٣) النساء: ١٣٥.

(٤) النساء: ٥٨.

(٥) ابن تيمية: الفتاوي: ٢٨/٢٤٥.

(٦) ابن القيم: الطرق الحكمية: ١٨٤.

(٧) آل عمران: ١٨-١٩.

على السداد والصواب وموافقة الحكمة[1] وعدله سبحانه يتضمن وضعه للأشياء موضعها، وأنه -سبحانه- لم يخص شيئاً منها إلا بمخصص اقتضى ذلك، وأنه لا يعاقب من لا يستحق العقوبة، ولا يمنع من يستحق العطاء[2].

ويقول تعالى في الحديث القدسي: "يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا"[3]، وقال عليه السلام: "سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله إمام عادل..."[4].

وقال عليه السلام: "إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن عز وجل، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا"[5].

نخلص من هذه الأدلة إلى أن الشريعة لا تُقِرُّ أي لون من ألوان الحكم الظالم، فلا يجوز أن يعبث بميزان العدل عامل الهوى أو العاطفة لقوله تعالى: ﴿وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَئَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ [6]، أو عامل القرابة لقوله تعالى:﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ للهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ﴾ [7]، ولكل هذا إذا انتفت العدالة في الحكم فلا تجب الطاعة، إلا في حالة ترتب ضرر أعظم من الطاعة[8]، ومن المعلوم أن في إقامة العدل في المجتمع الإسلامي فوائد جمة، إذ تستقر به النفوس وتهدأ الأحوال، ويعطى كل

(1) ابن القيم: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيم الجوزية، التفسير القيم، جمعه محمد الندوي، وحققه محمد الفقي، وقدم له إبراهيم رمضان، طبعة أولى (١٩٨٨م)، دار الرائد العربي، ص١٧٩، وسيشار إليه فيما بعد بابن القيم: التفسير القيم.

(2) ابن القيم: التفسير القيم: ١٨٤.

(3) مسلم: الصحيح: ٤/١٩٩٤/كتاب البر والصلة/باب (١٥)/رقم الحديث (٢٥٧٧).

(4) مسلم: الصحيح: ٢/٧١٥/كتاب الزكاة/باب (٣٠)/رقم الحديث (١٠٣١).

(5) مسلم: الصحيح: ٣/١٤٥٨/كتاب الإمارة/ باب (٥)/رقم الحديث (١٨٢٧).

(6) المائدة: ٨.

(7) النساء: ١٣٥.

(8) الدريني: الحق: ١٠٣-١٠٤.

إنسان حقه، وهذا يساعد في زيادة حبه لدولته، وبالتالي يزدهر المجتمع[1]. ومن أجل ذلك كله وضعت الشريعة بيد ولي الأمر سلطات تقديرية واسعة أي في الأمور جميعها ما لم يرد بها نص من قرآن أو سنة، وفعلت كذلك لتحقيق العدل والمصلحة، وتصرف هذا الوالي مقيد بالصالح العام وعدم مخالفة الشريعة[2]، وقد وضح ابن القيم ذلك بقوله: "قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها العدل والقسط، فهي من الدين، وليست مخالفة له"[3]، والعدل مبناه المصلحة، والمصلحة غاية الشرع، وفي مواقف كثيرة لابن القيم علل فيها تصرفات الحكام والولاة بالمصلحة، فمثلاً نراه يرى أن للإمام أن يصرف في مصلحة المسلمين والجهاد الأموال التي كانت تصرف على المشاهد والقبور[4]، ويرى كذلك أن يعطى الأعداء من أموال المسلمين إذا كان في ذلك مصلحة لهم، ويقول في ذلك: "الإمام نائب عن المسلمين يتصرف لمصالحهم، وقيام الدين، فإن تعين ذلك للدفع عن الإسلام، والذب عن حوزته، واستجلاب رؤوس أعدائه إليه ليأمن المسلمون شرهم، ساغ له ذلك، بل تعين عليه"[5]، والعدل التفات إلى المصلحة، ويرى ابن عاشور أن الناس في المجتمع الإسلامي متساوون في التشريع وذلك لأن الناس سواء في البشرية، وفي حقوق الحياة مثل حق الوجود المعبر عنه بحفظ النفس وحفظ النسب، وفي وسائل الحياة المعبر عنها بحفظ المال[6].

(1) أبو فارس: النظام السياسي: ٥٤.

(2) الدريني: الحق: ١٠٥.

(3) ابن القيم: الطرق الحكمية: ١١.

(4) ابن القيم: زاد المعاد: ٣/٥٠٧.

(5) ابن القيم: زاد المعاد: ٣/٤٨٦.

(6) ابن عاشور: المقاصد: ٩٥-٩٦.

المبحث الثاني: أدلة السياسة الشرعية

هي الأدلة المأخوذة من القرآن والسنة وأقوال وأفعال الصحابة، والتي تدل على حجية السياسة الشرعيّة، ويجب الأخذ بعين الاعتبار أنّ مصطلح السياسة الشرعيّة لم يكن موجوداً على زمن الرسول -صلى الله عليه وسلم- وهذا لا يهمّ إنّما المعتبر المسمّى، فالسياسة الشرعيّة -والتي يتمّ بها تدبير الأمور بما يصلحها- مقصد القرآن الكريم والسنّة النّبويّة، لأنّ بها تحقيق المصلحة.

كما أنّ السياسة الشرعيّة تدخل في جميع مجالات الحياة، سواء أكانت هذه المجالات عسكرية، سياسية، اقتصادية، أمنية، ثقافية، اجتماعية، دولية، وغير ذلك من المجالات.

والقرآن والسنّة -بما فيهما من أحكام وتشريعات- يتفقان مع مبدأ السياسة، والذي هو تدبير أمور البشرية، وإحلال الحياة الكريمة للنّاس والعدل. وأحب أن أورد كلام الشاطبي الذي يؤكد فيه على: (أن كل أصلٍ شرعيّ لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع مأخوذاً معناه من أدلته، فهو صحيح يُبنى عليه، ويُرجع إليه، في حالة كون هذا الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به، وضرب مثالاً على ذلك المصالح المرسلة)[1]، والسياسة الشرعيّة كذلك من هذا الباب، إذ لم يوجد أدلة نصّية تنص عليها مباشرة باسمها لأنّها مصطلح جديد.

أولاً: القرآن الكريم

أ- نصوص القرآن الإجمالية توجب العمل بالسياسة الشرعيّة، وذلك لأنّ معظم تشريعات القرآن الكريم العملية أساسها المصلحة، والمصلحة من القواعد التي تقوم عليها السياسة الشرعيّة. كذلك لو نظرنا إلى نصوص القرآن الكريم التفصيلية والإجمالية، لوجدنا أنّ للسياسة الشرعيّة دوراً فيها وذلك من ناحية التطبيق، أي أنّ هنالك نصوصاً تفصيلية فصّلها الله -عزّ وجلّ- لأهميتها

(١) الشاطبي: الموافقات، ٣٩/١.

كالحدود، فتطبيقها والعمل بها كما شرع الله -عزّ وجلّ- واجب، ولكن قد يطرأ ظرف يحول دون تطبيق النصوص التفصيليّة، فمثلاً للمؤلفة قلوبهم حق في الزكاة لتأليف قلوبهم وتثبيتهم على الإسلام، لكن وجدنا أن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- لم يعط المؤلفة قلوبهم، لأن الدولة الإسلامية أصبحت قوية.

ب- كذلك وجدت توجيهات قرآنية لقواعد السياسة الشرعية ومرتكزاتها، وذلك كالآيات التي تدل على الملك والخلافة والطاعة والعدل والشورى، والمساواة، وهذه التوجيهات تدلنا على الأخذ بالسياسة الشرعية، وترتيب الأحكام عليها.

ج- ذكر الطرابلسي[1] وابن فرحون[2] أن الله -سبحانه- شرع الأحكام، فمنها ما أدركناه، ومنها ما خفي علينا رعياً للمصالح ودفعاً للمفاسد.

وتقسم الأحكام إلى ما يلي:

١. القسم الأول: شرع لكسر النفس بالعبادات.

٢. القسم الثاني: شرع لبقاء جبلة الإنسان كالإذن في المباحات المحصلة للراحة من الطعام والشراب.

٣. القسم الثالث: شرع لدفع الضرورات كالبياعات.

٤. القسم الرابع: شرع تنبيهاً على مكارم الأخلاق كالهبات والصدقات.

٥. القسم الخامس: شرع للسياسة والزجر وهذا مقصودنا، وهو ستة أصناف:

أ) شرع لصيانة الوجود كالقصاص يقول تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾[3].

(١) الطرابلسي: معين الحكام: ٢٠٧.

(٢) ابن فرحون: تبصرة الحكام: ٢/١٣٣-١٣٥.

(٣) البقرة: ١٧٩.

ب) شرع لحفظ الإنسان كحد الزنا قال تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [1].

ج) شرع من الأحكام ما يصون به الأعراض قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾[2].

د) من الأحكام ما شرع لصيانة الأموال كحد السرقة، قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾[3].

ه) من الأحكام شرع لحفظ العقل كحد الخمر، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ [4].

و) من الأحكام شرع للردع والتعزير، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَّا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ.... وَزُوراً﴾ [5].

أورد ابن القيم آيات من القرآن الكريم وقام بتوجيهها توجيهاً يتفق مع السياسة الشرعية، وسأذكر بعض الأمثلة على ذلك.

١. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ﴾ [6]

وضح ابن القيم في إعلام الموقعين[7] أن الإسلام نظم العلاقة الزوجية، من خلال عدة أمور ومن هذه الأمور، تحديد عدد الطلقات، إذ ليس للرجل حق في إرجاع زوجته بعد الثالثة، فالمرأة لم تُترك ورقة يَلْعَبُ بها الرجل، كيف يشاء،

(1) النور: ٢.
(2) النور: ٤.
(3) المائدة: ٣٨
(4) المائدة: ٩٠.
(5) المجادلة: ٢.
(6) الطلاق: ١
(7) ابن القيم: إعلام الموقعين: ٢/٩٢-٩٤.

يطلق ويمسك، بل ضُبط الأمر للراحة النّفسيّة والاستقرار العاطفي لدى المرأة، وفي ذلك مصلحة، وبناء عليه فالسياسة لها دور في الناحية النفسية، ورفع المعنويات.

٢. قال تعالى: ﴿ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [1]

بيّن ابن القيم أن الله -عز وجل- قصد من تعدد الزوجات المصلحة، سواء كانت مصلحة عامة أو خاصة، فمثلاً للرجل أن يعدد إذا غلبت الشهوة عليه ولم ينتفع بواحدة[2].

كذلك لأجل المصلحة العامة قد يمنع الحاكم جنده من الزواج من صنفٍ معين من النساء، كما فعل عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- إذ منع حذيفة بن اليمان من الزواج نهائياً من نساء الفرس[3]، وذلك خوفاً من وقوع النساء المسلمات في الفتنة.

وبناءً على فعل عمر -رضي الله عنه- قد يمنع الولاة والحكام والقادة، ومن لهم دور في التأثير على سياسات وأمن البلاد من الزواج من صنف معين من النساء سياسة، إذ قد يترتب على هذا الزواج ضرر يضرُّ الأمة بأسرها، خاصة أن الموساد والاستخبارات باتت تستخدم المرأة في التوصل إلى خفايا الأمور.

٣- آيات القذف والسرقة، والقتل، ويعلق ابن القيم عليها بقوله: "كان من بعض حكمته سبحانه، أن شرع العقوبات في الجنايات الواقعة بين الناس بعضهم على بعض في النفوس والأبدان والأعراض والأموال، كالقتل والجراح والقذف والسرقة، فأحكم سبحانه وجوه الزجر الرادعة عن هذه الجنايات غاية الإحكام

(1) النساء: ٣.
(2) ابن القيم: إعلام الموقعين: ٢/١٠٣.
(3) ابن أبي شيبة: المصنف: ٤/١٥٨، البيهقي: السنن: ٧/١٧٢/كتاب النكاح.

وشرعها على أكمل الوجوه المتضمنة لمصلحة الردع والزجر مع عدم المجاوزة لما يستحق الجاني من الردع"[١]

٤- قال تعالى: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ، وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلاَمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ [٢] ويقول تعالى: ﴿وإِنَّ يونُسَ لَمِنَ المُرْسَلِينَ، إِذْ أَبَقَ إِلَى الفُلْكِ المَشْحُونِ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ المُدْحَضِينَ﴾ [٣] يقول ابن عباس –رضي الله عنه–: "اقترعوا فجرت الأقلام مع الجِرْيَة* وعال قلمُ زكرياء الجرية فكفلها زكريا"[٤].

أورد ابن القيّم في كتبه الحديث عن أهمية القرعة[٥]، وأن الله –عزّ وجلّ– قد أقرها، ولم ينكرها، مع الاعتبار أنّها ليست وسيلة لإثبات الحقوق أمام القضاء التي ينكرها المدعى عليه، لأنّ هذا لا يقول به أحد.

والقرعة وجدت لحل مشكلة عند تساوي المرجحات، فالقرعة لم ترد في الشرع لإثبات حق ينكره الغير، وهو في ذمته على التحقيق لتنوب مناب الشهادة أو وثيقة مكتوبة وموقعة من قبل المدين والدائن.

فالقرعة كما لاحظنا في الآيات والحديث أتت لحل مشكلة، وعليه فالقرعة من أدلة السياسة الشرعيّة، لأنّ السياسة تدبير للأمر بما يصلحه، والقرعة حل للمشكلات عند تساوي المرجحات وفي هذا إصلاح لأمور الحياة.

في النهاية أقول بالنسبة لدليل القرآن الكريم، بأنّ هنالك نصوصاً تفصيلية كالمواريث والطلاق والعقوبات وغير ذلك، وهنالك نصوص إجمالية، ودور

---

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين: ٢/١١٤.

(٢) سورة آل عمران: آية ٤٤.

(٣) سورة الصافات: ١٣٨-١٤١.

* الجِرْيَة: أي أنهم اقترعوا على كفالة مريم أيّها يكفلها فأخرج كل واحد منهم قَلَماً وألقوها كلها في الماء فجرت أقلام الجميع مع الجِرْيَة إلى أسفل وارتفع قلم زكريا فأخذها: العسقلاني: فتح الباري: ٥/٣٤٥.

(٤) العسقلاني: فتح الباري: ٥/٣٤٥/ كتاب الشهادات / باب ٣٠/

(٥) ابن القيّم: الطرق الحُكميّة، ٢٢٣-٢٢٩.

السياسة الشرعيّة يكمن في التنفيذ والتطبيق والنظر إلى مآلات الأفعال، وأنّ المآل يجب أن يتفق مع مقاصد الشرع.

ثانياً: السنّة النّبويّة

لم ترد أدلة خاصة من السنّة النّبويّة تدل على مشروعية السياسة الشرعيّة لأنّها مصطلح جديد، إنّما وجدت أعمال وأفعال للمصطفى – عليه السلام– تؤيّد العمل بالسياسة الشرعيّة، وتحكيمها في ما فيه نص من ناحية التطبيق، أو فيما لا نص فيه من مستجدات الحياة.

من الأدلة التي تدل على وجوب العمل بالسياسة الشرعية ما يلي[١]:

١- روي أن رجلين من غفار أقبلا يريدان الإسلام حتى إذا كانا قريبا من المدينة أمسيا فباتا، وأتى أناس بظهر لهم إلى المدينة فباتوا قريباً منهما، فلما كان من السحر قاموا ليذهبوا ففقد قرنين ثم الإبل فاتهموا الغفارين فأخذوهما، فأتوا بهما رسول الله –صلى الله عليه وسلم– فحبس الواحد وارسل الآخر بطلب فوجدوهما قريباً من المكان الذي باتوا فيه، فأتوا بهما. فقال الغفاريان: "والله يا رسول الله إن كنّا لبراء، فقال لهما رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: "استغفرا لي" فقال أحدهما غفر الله لك، فقال له رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: "ولك يغفر الله وقتلك في سبيله وقال للآخر: "استغفر لي"، فقال: "والله إن كنّا لبراء، فقال له الناس: "استغفر لرسول الله، ويحك"، فقال: "غفر الله لك"، فسكت رسول الله –صلى الله عليه وسلم[٢].

---

(١) ابن القيم: الطرق الحكمية: ١٢، ابن القيم: إعلام الموقعين: ٤/٣٧٢-٣٧٧، ابن فرحون: تبصرة الحكام: ٢/١٣٥، الطرابلسي: معين الحكام: ٢٠٨.

(٢) عبد الرزاق: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (١٢٦هـ-٢١١هـ)، المصنف حققه حبيب الرحمن الأعظمى، الجزء العاشر، بيروت، المكتب الإسلامي، طبعة أولى، ١٣٩٢-١٩٧٢، ص٢١٧، رقم الحديث ١٨٨٩٢، وسيشار إليه فيما بعد بعبد الرزاق: المصنف.

٢- عندما صالح عليه السلام أهل خيبر على أن يجليهم من خيبر، ولهم ما حملت ركابهم ولرسول الله الصفراء والبيضاء والحلقة أي السلاح، واشترط عليهم أن لا يكتموا ولا يغيبوا شيئاً، فإن فعلوا فلا ذمّة لهم ولا عهد، فغيبوا مسكاً* فيه مال وحلّي لحيي بن أخطب، فقال -عليه السلام- لعم حيي بن أخطب واسمه سَعية، ما فعل مسك حُييّ الذي جاء به من النّضير، قال: أذهبته النّفقات والحروب. فقال: العهد قريب والمال أكثر، من ذلك، وقد كان حيي قُتل مع بني قريظة لما دخل معهم، فدفع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عمه إلى الزبير ليستقره، فمسه بعذاب، فقال: قد رأيت حُيَياً يطوف في خربة ها هنا، فذهبوا فطافوا فوجدوا المسك في الخربة، فقتل رسول ابني أبي الحقيق وسبى نساءهم وذراريهم وقسم أموالهم بالنكث الذي نكثوا، وأراد أن يجليهم من خيبر فقالوا دعنا نكون في هذه الأرض نصلحها ونقوم عليها فنحن أعلم بها منكم، ولم يكن لرسول الله ولا لأصحابه غلمان يكفونهم مؤنتها، فدفعها إليهم على أنّ لرسول الله -صلى الله عليه وسلم- الشطر من كل شيء [١].

٣- روي أنّه عليه السلام حبس في تهمة[٢].

٤- قال عليه السلام: "لقد هممت أن أمر بالصلاة فتقام ثم آمر رجلاً فيصلي بالناس ثم انطلق معي برجال معهم حزم من حطب إلى قوم لا يشهدون الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم بالنار[٣].

٥- عن معاذ أنّ رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بعثه إلى اليمن، قال له - عليه السلام-: ((كيف تصنع إن عرض لك قضاء ؟)) قال: ((قال أقضي بما في كتاب الله))، قال - عليه السلام -: ((فإن لم يكن في كتاب الله))، قال: ((فبسنّة

* المُسْكُ: الجلد، ابن منظور: لسان العرب: ٤٨٦/١٠.

(١) الألباني: صحيح سنن أبي داود: ٥٨٣/٢-٥٨٤ / كتاب الخراج / باب (٢٤) / رقم الحديث ٢٥٩٧.

(٢) الألباني: صحيح سنن أبي داود: ٦٩١/٢ / كتاب الأقضية / باب (٢٩) / رقم الحديث ٣٠٨٧.

(٣) الترمذي: السنن: ٤٢٢/١ / كتاب الصلاة / باب (١٦٢) / رقم الحديث (٢١٧) / قال عنه "حسن صحيح".

رسول الله -صلى الله عليه وسلم-))، قال - عليه السلام-: ((فإن لم يكن في سنة رسول الله))، قال: ((اجتهد رأيي لا آلو)) [١]. أي أبذل غاية جهدي لا أقصّر في ذلك ويرى ابن القيّم أنّ في هذا الحديث إشارة واضحة على مشروعية الاجتهاد[٢]، ومن المعلوم أن للمجتهد أجراً إن أخطأ، وأجرين إن أصاب.

نرى أنّ معاذ بن جبل -رضي الله عنه- وضح نهجه في القضاء، وجعل من مصادر القضاء - فيما يستجد من أمور- الاجتهاد، والسياسة الشرعيّة هي اجتهاد فيما فيه نص من ناحية التطبيق، وفيما لا نص فيه من ناحية إعطاء الواقعة حكماً شرعياً، والاجتهاد وسيلة السياسة الشرعيّة ويشترط في الاجتهاد عدم مخالفة أساسيات الشرع، وعليه أن يحقق المصلحة العامة والخاصة ولا يحدث بينهما تعارض،وهذا ما تنادي به السياسة الشرعيّة.

وروي كذلك عن عمر بن الخطاب بأنّه طلب أن يجتهد بالرأي، إن لم تكن الحادثة مذكورة في القرآن أو السنة أو اجتهد فيها الصحابة.

روي عن الشعبي عن شريح قال لي عمر: ((اقض بما استبان لك من كتاب الله، فإن لم تعلم كل كتاب الله فاقض بما استبان لك من قضاء رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، فإن لم تعلم كل أقضية رسول الله فاقض بما استبان لك من أئمة المهتدين، فإن لم تعلم كل ما قضت به أئمة المهتدين فاجتهد رأيك، واستشر أهل الصلاح)) [٣]، ويتضح من هذا الأثر أنّ عمر -رضي الله عنه- يحث على الاجتهاد

(١) الترمذي: السنن: ٦١٦/٤/كتاب الأحكام/ باب ٣/ رقم الحديث ١٣٢٧-١٣٢٨، قال عنه: ((هذا حديث لا نعرفه إلّا من هذا الوجه، وليس إسناده عندي بمتصل، وأبو عون الثقفي، اسمه محمد بن عبيد الله)).

(٢) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٢٠٣/١.

(٣) ابن الأثير: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن الأثير الجَزْري (٥٤٤هـ- ٦٠٦هـ)ن جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، المجلد العاشر، دار الفكر، طبعة ثانية، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م، ص ١٨٠، رقم الحديث ٧٦٧٥، وسيشار إليه فيما بعد بابن الأثير: جامع الأصول، النّسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب علي بن بحر بن سنان بن دينار النّسائي، سنن النّسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي، وحاشية الإمام

بالرأي، والاجتهاد وسيلة السياسة الشرعيّة، إذ تدخل فيما فيه نص من ناحية التطبيق، وفيما لا نص فيه من ناحية إعطاء الواقعة الجديدة حكماً شرعياً.

يقول ابن القيّم –رحمه الله–: ((وقد كان أصحاب رسول الله –صلى الله عليه وسلم– يجتهدون في النوازل ويقيسون بعض الأحكام على بعض ويعتبرون النظير بنظيره)) [١].

ومثال ذلك أن سعد بن معاذ –رضي الله عنه– اجتهد في بني قريظة، وحكم فيهم باجتهاده، وصوبه النبيّ –صلى الله عليه وسلم– وقال: ((لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبع سموات))[٢]. والاجتهاد وسيلة السياسة الشرعيّة، وقد اجتهد سعد بن معاذ بوجود المصطفى –صلى الله عليه وسلم– فأيده ولم ينكر عليه ذلك [٣].

٦- خرجت امرأة تريد الصلاة، فتجللها رجل، فقضى حاجته منها، فصاحت، وفرّ ومرّ عليها غيره، فأخذوه، فظنّت أنّه هو، وقالت: ((إنّه هو))، وقالت: ((هذا الذي فعل بي))، فأتوا به رسول الله –صلى الله عليه وسلم– فأمر برجمه، فقام صاحبها الذي وقع عليها، فقال: ((أنا صاحبها))، فقال النّبي–صلى الله عليه وسلم–:((إذهبي فقد غفر الله لك)) وقال للرجل قولاً حسناً، فقالوا:ألا ترجم صاحبها؟، فقال:((لا لقد تاب توبة لو تابها أهل المدينة لقُبل منهم))[٤].

السِّندي، اعتنى بترقيمه عبد الفتاح أبو غدّة، المجلد الثامن، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، طبعة ثانية، ١٤٠٦ هـ- ١٩٨٦م، ص ٢٣١، كتاب آداب القضاة، باب ١١/ اتفاق أهل العلم، رقم الحديث ٥٣٩٩، وسيشار إليه فيما بعد بالنّسائي: السنن.

(١) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٢٠٣/١.

(٢) العسقلاني: فتح الباري على البخاري: ٤٧٥/٧/كتاب المغازي / باب رقم (٣٠) / رقم الحديث (٤١٢١-٤١٢٢).

(٣) ابن القيّم: إعلام الموقعين، ٢٠٤/١.

(٤) وجدت الرواية في سنن الترمذي وأبي داود، وفيها إثبات الرجم لهذا الرجل وأنّ الله عزّ وجلّ قد قبل توبته، فيكون هنا قد حدث خطأ إما من جهة الطباعة أو يكون الخطأ من جهة ابن القيّم –رحمه الله–. أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (٢٠٢هـ - ٢٧٥هـ)، إعداد وتعليق عزت عبيد الدعاس، وعادل السيد، ومعه كتاب معالم السنن للخطابي، المجلد الرابع، طبعة أولى ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م، دار الحديث، ص٥٤٢، كتاب

وجه الدلالة: أنّ الرسول عليه السلام أمر برجم الرجل، لأنّ الأمارات والقرائن جميعها تشير إلى أنّه الفاعل، والقرينة من مرتكزات السياسة الشرعيّة، لأن القرينة يتوصل بها إلى الحق والعدل، وهذا غاية السياسة. ويعلق ابن القيّم – رحمه الله– بأنّ الرسول –عليه السلام– أراد رجم الرجل البريء، لإنّ جميع القرائن ضده، وهو لم ينكر، ولم يحتج عن نفسه [١].

ثالثاً: أقوال وأفعال الصحابة:

١- قام أبو بكر –رضي الله عنه– بجمع القرآن الكريم[٢].

٢- أمر عمر –رضي الله عنه– بتحريق قصر سعد بن أبي وقاص، لما بلغه أنّه احتجب عن الخروج للحكم بين الناس[٣].

٣- أمر عمر –رضي الله عنه– بتحريق حانوت رويشد الثقفي، وقال له: "أنت فويسق ولست برويشد"[٤].

٤- حرق عثمان –رضي الله عنه– المصاحف لما اختلف في القرآن، وجمع الأمة على مصحف واحد[٥].

وغير ذلك من الأدلة التي سترد فيما بعد –إن شاء الله–.

الحدود، باب ٧، رقم الحديث ١٥٤، وسيشار إليه فيما بعد بأبي داود: السنن، الترمذي: ٥٦/٤/كتاب الحدود / باب ٢٢ / رقم الحديث ١٤٥٤، وقال عنه: ((حديث حسن غريب صحيح)).

(١) ابن القيّم: الطرق الحُكميّة: ٤٤، ابن القيّم: إعلام الموقعين، ٣٧١/٤.

(٢) العسقلاني: فتح الباري: ٦٢٧/٨ / كتاب فضائل القرآن / باب (٣) / رقم الحديث (٤٩٨٦).

(٣) ابن حزم: المحلى: ٤٤٠/٨ / كتاب الأقضية.

(٤) عبد الرزاق: المصنف: ٧٧/٦ / رقم الحديث (١٠٠٥١).

(٥) العسقلاني: فتح الباري: ٦٢٧/٨ / كتاب فضائل القرآن / باب (٣) / رقم الحديث (٤٩٨٧).

الفصل الثالث

مناهج السياسة الشرعية وشروطها

المبحث الأول: طرق ومناهج السياسة الشرعية

ويقصد بالأدلة الاجتهادية الأدلة التي لا نص فيها، أي لم ترد بالقرآن أو السنة أو أقوال وأفعال الصحابة، لكن قد يشار إليها بشكل غير مباشر، في الأدلة النّصيّة. وقد لاحظت أن الأدلة الاجتهادية على السياسة الشرعيّة تندرج تحت ما يلي:

يقصد بها الطرق والمناهج التي يسلكها المجتهد للوصول إلى الحكم الشرعي، وتندرج فيما يلي:

أولاً: القياس.

ثانياً: مبدأ النظر في مآلات الأفعال، ويتفرع عن هذا المبدأ القواعد التالية:

١- قاعدة الاستحسان.

٢- قاعدة سد الذرائع.

٣- قاعدة الاستصلاح (المصالح المرسلة).

٤- قاعدة الاستصحاب.

٥- قاعدة مراعاة الخلاف.

٦- قاعدة العرف.

٧- القواعد الفقهية، وتشمل:

أ- المشقة التي تجلب التيسير.

ب- الممتنع عادة كالممتنع حقيقة.

جـ- لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان.

د- الضرر يزال وتفرع عنها ما يلي:

١- الضرورات تبيح المحظورات. ٢- الضرورات تقدر بقدرها.

٣- الضرر لا يزال بالضرر. ٤- يتحمل الضرر الخاص بدفع ضرر عام.

٥- الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف.

٦- إذا تعارض مفسدتان ارتكب أخفهما لدفع أشدهما.

٧- درء المفاسد مقدم على جلب المصالح.

٨- الضر يدفع بقدر الإمكان.

أولاً: القياس

عرّف ابن القيم القياس بأنّه "إعطاء النظير حكم نظيره" [١]

عـرّف الباجي القياس بأنه حمل أحد المعلومين على الآخر في إيجاب حكم وإسقاطه بأمر يجمع بينهما [٢].

وعرّف التفتازاني القياس بأنه: ((مساواة الفرع للأصل في علة الحكم))[٣].

عرّف الغزالي القياس: ((حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما، بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة، أو نفيهما عنهما)) [٤].

---

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين: ١٣٣/١.

(٢) الباجي: أبو الوليد الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، حققه عبد المجيد تركي، بيروت - لبنان - دار الغرب الإسلامي، طبعة أولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م، ص٥٢٨، وسيشار إليه فيما بعد بالباجي: إحكام الفصول.

(٣) التفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي المتوفى سنة (٧٩٢هـ)، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، ومؤلف كتاب التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه: عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي ت(٧٤٧ هـ)، الجزء الثاني، ص ٥٢، وسيشار إليه فيما بعد بالتفتازاني: شرح التلويح.

(٤) الغزالي:محمد بن محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ومعه كتاب فواتح الرحموت لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه لابن عبد الشكور، المجلد الثاني، مصر، المطبعة

واشترط الغزالي المعلوم ليخرج المعدوم.

وعـرّف السبكي القيـاس: ((هـو إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المُثْبِت)) [١].

ويقصد بالإثبات القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن، وقال إثبات مثل حكـم، ولم يقل إثبات حكم لأنّ عين الحكم الثابت في الأصل ليس هو عين الثابت فـي الفـرع بل مثله، ويقصد بالمعلوم مطلق متعلق العلم ومتعلق الاعتقاد والظن، والفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الأمور وقال في معلوم آخر: لأن القياس تسوية بيـن أمرين فيستدعي وجود المنتسبين لاشتراكهما في العلة ؛ لأن القياس لا يوجد دون اشتراكهما في العلة.أمّا المثبت: المجتهد وغيره أي الذي يثبت الحكم.

من خلال هذا التعريف نلاحظ أن القياس هو إلحاق أمر غير منصوص عليه بأمر آخر نص عليه، لاشتراكهما في العلة، ومن هذا يتضح أن لا دخل للسياسة في القيـاس، لأن الأمـر واضـح نـص جزئي له معنى عام بحيث يدخل تحته مثله لاتحادهمـا في العلة. ولكن قد نعتبر القياس من أدلة السياسة الشرعيّة لأن القياس من أهم طرق الاجتهاد في إثبات الأحكام للوقائع والحوادث المتجددة، وعليه فإن له دور فـي تدبير شؤون الرعية والأمة، وبه خروج من المآزق وحل للمشكلات التي لـم يـرد بهـا نـص، وعـليه فإن القياس طريق شرعي ضروري لتوسيع دائرة النصوص المحدودة، وهو أعظم أثراً من الإجماع في كثرة ما يرجع إليه من أحكام الفقه[٢].

نوضح ذلك من خلال المثال التالي:

الأميرية، ببولاق، الطبعة الأولى، ١٣٢٢هـ، ص٢٢٨، وسيشار إليه فيما بعد بالغزالي: المستصفى.

(١) السبكي: علي عبد الكافي السبكي ت(٧٥٦هـ)، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي ت(٧٧١هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج، المجلد الثالث، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، طبعة أولى، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ص٣، وسيشار إليه فيما بعد بالسَّبكي: الإبهاج.

(٢) الزرقا: مصطفى أحمد الزرقا: المدخل الفقهي العام، المجلد الأول، دمشق، مطبعة طربين، الطبعة العاشرة (١٣٨٧هـ-١٩٦٨م)، ص٦٧ وسيشار إليه فيما بعد بالزرقا: المدخل.

المخـــدرات قيســت عــلى الخمر، وأخذت حكم شرب الخمر، لعلة مشتركة بينهما، هي فقدان العقل والإسكار، ويترتب على ذلك مضار كثيرة.

وقضـــية المخدرات قضية مستحدثة لم تكن في زمن الرسول –عليه السلام– لـــذا لـــم يـــنص على حكمها، فلجأنا إلى القياس، وتمّ بالرجوع إلى مصدر القياس، الخـــروج من المأزق، والذي هو حكم أمر مستجد لم يكن على زمن المصطفى –عليه السلام–، وبناء على ذلك فإننا بقياسنا هذا حللنا مشكلة مستجدة، في ذلك تدبير لأمور النّاس بما يصلحهم، وهذا من السياسة.

وقـــد تحدث ابن القيّم عن القياس ودوره في إثبات الأحكام، وأنه من الطرق المهمة، وذكر أدلة تنهض بحجية هذا المصدر فمن أراد الاستزادة عليه الرجوع إلى أعلام الموقعين [1].

ثانياً: مبدأ النظر في مآلات الأفعال

يقول الشاطبي: «النظر في مآلات الأفعال أمر معتبر مقصود شرعاً»[2]، أي الشـــارع نظر إلى الفعل والنتيجة، فإن كانت النتيجة محرمة، وآلت إلى مفسدة منع الفعـــل، وقـــد تفرع عن هذا المبدأ قواعد كثيرة، والقاعدة عادة تتضافر أدلة كثيرة على إثباتها.

ويـــرى الإمـــام الشـــاطبي أن قواعـــد الشريعة لا يمكن تطبيقها في الخارج (الواقـــع) إنّمـــا تطبق عن طريق الجزئيات التي تندرج فيها، وهذه الجزئيات هي المسائل والوقائع التي تطبق عليها سياسة التشريع، باعتبار أن هذه الجزئيات تندرج فـــي القواعـــد، وتكون حجية المسائل التي تطبق عليها سياسة التشريع مستمدة من المفاهيم الكلية، لأنّها ثابتة في الشرع على سبيل اليقين [3].

(1) ابن القيّم: إعلام الموقعين، ١/١٣٠، ٣/٢٠٣–٢٠٤، ٤/١٦١–١٦٣.

(2) الشاطبي: الموافقات: ٤/١٩٤.

(3) الشاطبي: الموافقات: ٣/٩–١٥، ٢٦٠–٢٦٢.

والقـــاعدة مقطـــوع بها بالفرض لأنها أصول كلية قطعية فهي غير محتملة لاستنادها إلى الأدلة القطعية [1].

ومبدأ النظر في مآلات الأفعال تفرع عنه القواعد التالية:

١– قاعدة الاستحسان.

٢– قاعدة سد الذرائع.

٣– قاعدة الاستصلاح (المصالح المرسلة).

٤– قاعدة الاستصحاب.

٥– قاعدة مراعاة الخلاف.

٦– قاعدة العرف.

٧– القواعد الفقهية، وتشمل:

أ– المشقة التي تجلب التيسير.

ب– الممتنع عادة كالممتنع حقيقة.

جـ– لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان.

د– الضرر يزال وتفرع عنها ما يلي:

١– الضرورات تبيح المحظورات.

٢– الضرورات تقدر بقدرها.

٣– الضرر لا يزال بالضرر.

٤– يتحمل الضرر الخاص بدفع ضرر عام.

٥– الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف.

(1) الشاطبي: الموافقات: ٣/٢٦١.

٦- إذا تعارض مفسدتان ارتكب أخفهما لدفع أشدهما.

٧- درء المفاسد مقدم على جلب المصالح.

٨- الضرر يدفع بقدر الإمكان

(١) قاعدة الاستحسان:

الاستحسان: هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه[١].

وقيل هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى [٢].

وعرّفه الكرخي: العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه بوجه هو أقوى[٣].

والاستحسان هو استثناء من النص العام لوجه اقتضى هذا العدول، عرف الشاطبي الاستحسان: ((هو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي))[٤]. والاستحسان استثناء من أصل المنع، أي يباح الممنوع لظرف اقتضى ذلك، إذ لا تتحقق المصلحة التي هي مقصود الشارع إلاّ بالاستثناء.

وفي هذا الاستثناء تحقيق المصلحة العامة أو الخاصة، وبالتالي تدبير أمور الأفراد والمؤسسات والجماعات، والدول، وهذا ما تعنيه السياسة الشرعيّة. فالاستحسان يعالج الواقع على ضوء من المصلحة والعدل، فمتى آل تطبيق النّص إلى مفسدة، فإن الاستحسان يعمل موازنة بين المفاسد والمصالح، ويُغلِّب تحقيق المصالح أو درء المفاسد حسب الحادثة وظروفها.

---

(١) التفتازاني: شرح التلويح: ٨١/٢.

(٢) التفتازاني: شرح التلويح: ٨١/٢.

(٣) التفتازاني: شرح التلويح: ٨١/٢.

(٤) الشاطبي: الموافقات: ٢٠٦/٤.

ومعنى ذلك أن العالم عندما يستحسن لا يرجع إلى مجرد ذوقه وهواه، وإنّما يرجع إلى علمه بمقاصد الشرع، فالاستحسان فيه اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، حيث أن الدليل العام يقتضي المنع، لكن لو عملنا بالدليل العام لأدى ذلك إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، لذا كان من الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه [١].

وقد ذهب بعض الفقهاء -الشافعية- إلى إنكار الاستحسان، وقالوا: من استحسن فقد شرّع[٢]. وقد أورد ابن القيّم -رحمه الله- ما يؤيد الأخذ بالاستحسان، ومن هذه الأدلة:

١) قال عليه السلام: ((وإن من الخيلاء ما يبغض الله، ومنها ما يحب الله، فأما الخيلاء التي يحب الله، فاختيال الرجل نفسه عند القتال، واختيالُهُ عند الصدقة، وأمّا التي يبغض الله فاختياله في البغي))[٣]. واختيال الصدقة أي أن تهزه أريحية السخاء فيعطيها طيبة نفسه بها من غير منّ واختيال الحرب أي أن يتقدم فيها بنشاط نفس وقوة جنان.

أباح الشرع للمسلمين الخيلاء في الحرب، وذلك سياسة منه سبحانه لما يترتب على هذا الفعل من مصلحة راجحة موافقة لمقصود الشرع[٤]، أي أن الخيلاء في حد ذاته محرم ولكنه أبيح سياسة، لمصلحة الجيش الإسلامي بإرهاب الأعداء بالخيلاء، فالخيلاء في ذاتها محرّمة، وإنما البحث في ظروف القتال للمصلحة العامة، وذلك من باب الاستحسان.

---

(١) الشاطبي: الموافقات: ٢٠٧/٤.

(٢) الغزالي: المستصفى: ٣١٠/١-٣١١، الشافعي: الأم: ١٠٥/١٥.

(٣) أبو داود: السنن: ١١٤/٣/ كتاب الجهاد: باب ١١٤ / رقم الحديث ٢٦٥٩، الألباني: صحيح أبي داود: ٥٠٥/٢/ كتاب الجهاد / باب رقم ١١٤ / رقم الحديث (٢٣١٦)، وقال عنه حسن.

(٤) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ١٦٧/٢، ابن القيّم: زاد المعاد: ٤٨٨/٣.

٢) قــال عليه السلام: ((لا تلقّوا الجلب فمن تلقاه فاشترى منه فإذا أتى سيده السوق فهو بالخيار))[١].

أثبت –عليه السلام– الخيار للرُكبان، وهذا من سياسته –عليه السلام–، لأنّ فــي ذلك حماية لهم، فالشراء منهم قد يترتب عليه نوع من التدليس والغش لهم، لذا فقد جعل عليه السلام الخيار لهم[٢] هذا الخيار ما هو إلا لحماية البائع الذي لا يعلم الأسـعار لقدومـه من البادية مثلاً، وهذا من باب الاستحسان الذي هو من صميم السياسة الشرعيّة، فمتى تمّ العقد لزم، ولكن أُبيح الخيار لمصلحة الذي يُخدع، وهي مصلحة عامة.

٣) سُئل عليه السلام أن يحجر على رجل يُغبن في البيع لضعف في عُقدته، فنهاه –عـليه السلام– عن البيع، فقال: ((لا أصبُر عنه))، فقال عليه السلام: ((إذا بايعت فقـل لا خلابـة، وأنت في كل سلعة ابتعتها بالخيار ثلاثاً)) [٣]، في هذا الحديث جعـل –عليه السلام– الخيار لمن يخدع، وذلك ليسأل عن السلعة التي اشتراها، فـإن بـدت له أنها رديئة ردها [٤]، مع العلم أنّه إذا تمّ العقد لزم البيع ولا خيار فيـه، ولكـنّه عليه السلام أباح لهذا الذي يُغبن في البياعات أن يشترط، مع أن الشرط هذا لا يصح لأنّ عقد البيع ملزم، ولكنه أُبيح في هذه الحالة، أي حالة الغـبن، للحال التي عليه المغبون، ولو قلنا بلزوم البيع ولا خيار فيه لأصاب هذا الرجل ضرر كبير، وهذا من باب السياسة، وتأثير الظروف في الأحكام.

٤) أمـر عـليه السـلام بالكشـف عن مأزر من يشك في بلوغه في بني قريظة، ليقـتله[٥]، فمن أنبت فهو بالغ وإلاّ فلا، وهذا الفعل منه –عليه السلام– من باب

(١) العسقلاني: فتح الباري على البخاري: ٤/٣٧٠/كتاب البيوع / باب ٦٨ / رقم الحديث ٢٥١٨.

(٢) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٢/٣٩.

(٣) مسلم: الصحيح: ٣/١١٥٧ / كتاب البيوع / باب (٥) / رقم الحديث (١٥١٩).

(٤) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٤/٣٢٥.

(٥) الـترمذي: السنن: ٤/١٢٣-١٢٤/ كتاب السير / رقم الباب ٢٨ / رقم الحديث ١٥٨٤، وقال عنه: ((حديث حسن صحيح)).

الاستحســـان، إذ أبيح أمر ممنوع لظرف اقتضى ذلك، وتوضيح ذلك أن النظر إلى العورة محرم، ولكن دعت الحاجة إلى ذلك فأبيح استحساناً، وهذا من صميم السياسة الشرعيّة.

كما يؤخذ من الحديث أن الرسول عليه السلام جعل القرينة من طرق الإثبات التي يعتدُّ بها[١].

٥) اتخــذ –عليه السلام– في هجرته دليلاً مشركاً على دين قومه، فأمّنه ودفع إليه راحلته [٢]، وقد ذكر ابن القيّم هذا الدليل عند حديثه عن أدلة السياسة الشرعيّة، وبين أن الأخذ بالبينة من السياسة، فتحدث عن قبول خبر الكافر إذ قد يقوم على خبره شواهد الصدق فوجب قَبُوله والعمل به[٣].

فالاســتعانة بالكافر في الأصل غير مشروعة، ولكن أبيح ذلك استحساناً، لما يترتب على ذلك من تحقيق مصالح المسلمين.

٦) إنّ الرســول –عليه السلام– أجاز المزارعة كما فعل مع أهل خيبر [٤]، وذلك بأن يعملوا في الأرض، ولهم شطر في ما يخرج من الثمر، وقد ذكر ابن القيّم، اختلاف العلماء في المزارعة. يقول ابن القيّم –رحمه الله–: ((والمزارعة أحلُّ مــن المؤاجرة، وأقرب إلى العدل، فإنّهما يشتركان في المغرَم، والمغنم، بخلاف المؤاجــرة، فإن صاحب الأرض تسلم له الأجرة، والمستأجر قد يحصل له زرع وقد لا يحصل)) [٥].

نجد من هذا الكلام أنّ الرسول –عليه السلام– أجاز المزارعة، وهذه الإجازة من باب الاستحسان، إذ أن الأصل أن يعمل الإنسان في أرضه، ولا يحق للغير أن

(١) ابن القيّم: الطرق الحُكميّة: ٨.

(٢) العسقلاني: فتح الباري على البخاري: ٧/٢٧١-٢٧٣/ كتاب مناقب الأنصار / باب ٤٥ / رقم الحديث ٣٩٠٥.

(٣) ابن القيّم: الطرق الحُكميّة: ١٩، ابن القيّم: إعلام الموقعين: ١/١٠٤، ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/٣٦٤.

(٤) العسقلاني: فتح الباري على البخاري: ٥/١٩، كتاب الحرث والمزارعة /باب ١١/رقم الحديث ٢٣٣١.

(٥) ابن القيّم: الطرق الحكمية: ١٩٥، ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/٣٤٥.

يستعملها ويستفيد منها، ولكن قد يكون صاحب الأرض مشغولاً، أو ليس لديه خبرة، فاستحساناً أجاز الشرع المزارعة، والاستحسان من صميم السياسة.

٧) قال عليه السلام: ((من قتل قتيلاً له عليه بيّنة، فله سَلَبُهُ)) (١).

وقوله -عليه السلام- من باب الاستحسان لأنّ الأصل أن تجمع الغنائم، وتقسم بين الجميع وسهل ذلك من أجل تشجيع المسلمين على القتال، وبذلك تتحقق مصلحة عامة للمسلمين، وهي نصر الإسلام والمسلمين، والاستحسان من قواعد السياسة الشرعيّة. ويوضح ابن القيّم أن حكم هذه المسألة قد تجدد يوم حنين الإعلام العام والمناداة به لا شرعيته (٢).

كما وضح ابن القيّم أنّ الرسول -عليه السلام- طلب من الذي يَقتُل أن يجعل له بينة يثبت بها صحة كلامه، والأخذ بالبينة من فروع السياسة الشرعيّة.

٨) قال عليه السلام: ((ما حق امرئ مسلم له شيء يوصي فيه، يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده)) (٣).

في هذا الحديث اعتبار للوصية، وهذا من قبيل الاستحسان، لأن مال الميت من حق الورثة محرم على الغير الاستفادة منه، ولكن الشرع أباح الوصيةَ لزيادة الحسنات بعد الموت، ولتكون من قبيل الصدقة، إذ قد يكون هذا الإنسان مقصراً في حياته، فيريد تدارك ما فاته، فالأصل أن لا يباح مال الغير، ولكن استثنى من ذلك الوصية لأن بها نفعاً للميت. كما أن في هذا الحديث اعتداداً بطريقة من طرق الإثبات ألا وهي الكتابة (٤)، وقد استعمل عليه السلام هذه الطريقة من خلال بعثه

(١) العسقلاني: فتح الباري على البخاري: ١٣/١٦٩/كتاب الأحكام / باب ٢١ / رقم الحديث ٧١٧٠.

(٢) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/٤٨٩-٤٩٢، ٥/٧٢-٧٥.

(٣) العسقلاني: فتح الباري: ٥/٤١٩/كتاب الوصايا / باب (١) / رقم الحديث (٢٧٣٨).

(٤) ابن القيّم: الطرق الحُكميّة: ١٥٨-١٦٥.

بكتب إلى عماله وإلى الملوك، كما أرسل -عليه السلام- بكتاب إلى كسرى يأمره فيه بدخول الإسلام (١).

٩) روي عن ابن حاطب أن غلمة لحاطب بن أبي بلتعة، سرقوا ناقة لرجل من مُزينة، فأتى بهم عمر، فأقروا، فأرسل إلى عبد الرحمن بن حاطب، فجاء فقال له: إن غلمان حاطب سرقوا ناقة رجلٍ من مزينة وأقروا على أنفسهم، فقال عمر: يا كثير بن الصّلت، اذهب فاقطع أيديهم، فلما ولى بهم، دهم عمر، ثم قال: أما والله لولا أني أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم، حتى إن أحدهم لو أكل ما حرم الله عليه، حلّ له، لقطعت أيديهم، وأيْمُ الله، إذ لم أفعل لأغرمنّك غرامة توجعك، ثم قال: ((يا مُزني: بكم أريدت منك ناقتك ؟ قال: بأربعمائة، قال عمر: اذهب فأعطه ثمانمائة)) (٢).

يتضح من هذا الأثر أن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- لم يقم الحد استحساناً، فالأصل أنّ السرقة ممنوعة، ولكن قد تباح لظرف اقتضى ذلك، فعمر بن الخطاب -رضي الله عنه- لم يقم الحد لظرف، فالسارق لم يسرق من أجل السرقة، وجمع المال وكنزه أو تبذيره، إنما سرق لسد حاجته، بل سرق لضرورة المحافظة على حياته، والمحافظة على الحياة مقصد شرعي، فحكمة عمر وتصرفه وحسن إرادته، ونظره العميق، نظر إن طبق النّصّ في هذا الظرف أدى إلى مآل ممنوع وهو الظلم لمن سرق لإنقاذ حياته.

ويعلق ابن القيّم على ذلك بقوله: "إن السَّنَةَ إذا كانت سنة مجاعة وشدّة غلب على النّاس الحاجة والضرورة، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعو إلى ما يسد به رمقه" (٣).

(١) مسلم: الصحيح: ٣/١٣٩٧/ كتاب الجهاد والسير / باب ٢٧/ رقم الحديث ١٧٧٤.

(٢) مالك: الموطأ: ٢/٤٧٠/كتاب القضاء / باب ١١/ رقم الحديث ٢٩٠٥.

(٣) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣/١١.

١٠) روي أن عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– أُتي بامرأة زنت، فأقرت، فأمر برجمها، فقال عليّ: لعل لها عذراً، ثمّ قال لها: ما حملك على الزنا ؟ قالت: ((كان لي خليط، وفي إبله ماء ولبن، ولم يكن في إبلي ماء ولا لبن، فظمئت فاستسقيته، فأبى أن يسقيني حتى أُعطيه نفسي، فأبيت عليه ثلاثاً، فلمّا ظمئت، وظننت أن نفسي ستخرج، أعطيته الذي أراد فسقاني، فقال عليّ: الله أكبر، ﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[١]))[٢].

في هذا الأثر دلالة على عدم إقامة الحدود عند وجود الشبهة، وهكذا فعل علي بن أبي طالب مع هذه المرأة، فلم يقم الحد عليها استحساناً، لاضطرارها إلى إبقاء حياتها بهذا الفعل. يقول ابن القيّم –رحمه الله–: ((والعمل على هذا، لو اضطرت المرأة إلى طعام أو شراب عند رجل، فمنعها إلاّ بنفسها، وخافت الهلاك، فمكنته من نفسها، فلا حدّ عليها)) [٣].

في هذا الأثر دلالة على عدم إقامة الحدّ عند وجود شبهة، وقد أمر –عليه السلام– بدرء الحدود عند الشبهات، وهنا اضطرت المرأة إلى ارتكاب الكبيرة للمحافظة على نفسها وبذلك تكون رجحت المحافظة على النفس مقابل العرض. فالأصل الزنا ممنوع، لكن استحسانا وللمحافظة على مقصد أساسي وهو الحياة، لم يقم الحدّ وإن فعلته، وأرى أن المحافظة على العرض يقدم على المحافظة على مقصد النفس، فالحرة تموت ولا تأكل بثدييها.

---

(١) سورة البقرة: آية ١٧٣.

(٢) الألباني: محمد ناصر الدين الألباني: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف زهير الشاويش، المجلد السابع، المكتب الإسلامي، طبعة ثانية، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م، ص٣٤١، كتاب الحدود رقم الحديث (٢٣١٣)، وسيشار إليه فيما بعد بالألباني: إرواء الغليل.

(٣) ابن القيّم: الطرق الحُكميّة: ٤١.

١١) أمر عليه السلام بتحريق متاع الغال، وكذلك أمر بحرمانه من سهمه[١]، وهذا الأمر منه –عليه السلام– استحساناً، فالأصل أنّ المال المفيد أن لا يعدم، ولكن استحساناً أبيح حرقه تأديباً للذي يأخذ من الغنيمة دون وجه حق[٢].

١٢) قال علي –رضي الله عنه– للمرأة التي حملت كتاب حاطب بن أبي بلتعة لما أنكرته: ((لتُخرجنّ الكتاب أو لنجردنك)) [٣].

يتضح من هذا الحديث أنّ المرأة مبنيّة على الستر، فلا يجوز الاطلاع على عورتها إلاّ عند الضرورة، وقد هدد علي المرأة بكشف عورتها، وفعله من باب الاستحسان، إذا أبيح الممنوع هنا للضرورة، فقد أراد علي أن يتوصل إلى الكتاب الذي تحمل المرأة فيها أسرار المسلمين [٤].

١٣) اختار عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– إفراد الحج، وأن يعتمروا في غير أشهر الحج [٥]، وفعله –رضي الله عنه– من باب الاستحسان، فتحديد نوع الحج للناس ممنوع لأن الله –عزّ وجل– لم يحدد نوع الحج، ولكن أبيح الممنوع لظرف اقتضى ذلك، إذ رأى من المصلحة أن يُفْرَد بالحج لأنّ البيت الحرام سيبقى معموراً بالحجاج والمعتمرين طوال السنة، وتصرف الإمام على رعيته منوط بالمصلحة [٦].

---

(١) الترمذي: السنن: ٤/٥٠/كتاب الحدود / باب رقم ٢٨ / رقم الحديث ١٤٦١، وقال عنه ((هذا حديث غريب))، الحاكم: المستدرك على الصحيحين: ٢/١٢٨/كتاب الجهاد.

(٢) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/١٠٨–١٠٩، ابن القيّم: الطرق الحُكميّة: ٢٠٧، ابن القيّم: إعلام الموقعين: ١/٣٢٨، ٢/ ١١٧، ٤/٣٧٤.

(٣) العسقلاني: فتح الباري: ٦/٢٢٠/كتاب الجهاد والسير/ باب ١٩٥/ رقم الحديث ٣٠٨١.

(٤) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/٤٢٣، ابن القيّم: الطرق الحُكميّة: ٨، ابن القيّم: إعلام الموقعين: ١/٨٨.

(٥) البوصيري: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل الكناني الشافعي ت(٨٤٠هـ)، إتحاف السادة المَهَرة بزوائد المسانيد العشرة، تحقيق سيد كسروي، حسن، المجلد الثاني، الجزء الرابع، دار الكتب العلمية، طبعة أولى ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م، ص٣٢١، كتاب الحج، باب رقم ٢٦، الاختيار في إفراد الحج وبالتمتع بالعمرة، رقم الحديث (٢٩٣٠، ٢٩٣٦)، وسيشار إليه فيما بعد بالبوصيري: إتحاف السادة، مسلم: الصحيح: ٢/٨٩٨–٩٠٠/ كتاب الحج/ باب ٢٣/ رقم الحديث ١٢٢٦.

(٦) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٤/٣٧٤.

١٤) عاقب عليه السلام مانع الزكاة بأخذ شطر ماله [١]، وهذا الفعل منه -عليه السلام- استحسان، فمال المسلم يحرم أخذه إلا بحق، وهنا أباح -عليه السلام- أخذ مال مانع حق الله -وهي الزكاة- عقوبة له، وقد علق ابن القيّم على فعله -عليه السلام- وبين أن هذا الفعل من السياسة العادلة[٢].

١٥) عن أبي هريرة عن النّبي -صلى الله عليه وسلم- قال: ((لقد هممت أن آمر فتيتي أن يجمعوا أحزم الحطب ثم آمر بالصلاة فتقام، ثمّ أحرق على أقوام لا يشهدون الصلاة)) [٣].وهذا العزم منه -عليه السلام- من باب الاستحسان، إذ إن الأصل حرمة التعدي على الغير، كما أن الذي منعه -عليه السلام- من الحرق وجود النساء والذريّة في هذه الدور وصلاة الجماعة غير واجبة عليهم، وبهذا تتعدى العقوبة إلى غير الجاني [٤]، وقد ركز -عليه السلام- على حضور الجماعة لما فيه من المصالح الكثيرة، كمصلحة إظهار عزة الإسلام، ووحدة المسلمين، وغير ذلك من المصالح.

١٦) قبل عليه السلام شهادة خزيمة وحده [٥]، وقبل شهادة الأعرابي على رؤية هلال رمضان[٦]، وقبل شهادة الأمَة السوداء وحدها على الرضاعة [١]، وقوله

([١]) النسائي: السنن: ٥/١٦/ كتاب الزكاة / باب ٤/ رقم الحديث ٢٤٤٤، الألباني: محمد ناصر الدين الألباني: صحيح سنن النسائي، أشرف على طباعته زهير الشاويش، المجلد الثاني، الرياض، مكتب التربية العربي لدول الخليج، طبعة أولى، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م، ص ٥١٤، كتاب الزكاة، باب رقم ٤/ رقم الحديث ٢٢٩٢، وسيشار إليه فيما بعد بالألباني: صحيح سنن النسائي.

([٢]) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٢/١١٧، ٤/٣٧٤، ابن القيّم: الطرق الحُكميّة: ٢٠٧.

([٣]) الترمذي: السنن: ١/٤٢٢/ كتاب الصلاة / باب ١٦٢/ رقم الحديث ٢١٧، وقال عنه: ((حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح)).

([٤]) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٢/١١٧، ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/٥٧١-٥٧٢.

([٥]) أبو داود: السنن: ٤/٣١-٣٢/ كتاب الأقضية/ باب ٢٠/ رقم الحديث ٣٦٠٧، الألباني: محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن أبي داود، أشرف عليه زهير الشاويش، المجلد الثاني، الرياض، مكتب التربية العربي لدول الخليج، طبعة أولى ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م، ص ٦٨٨، كتاب الأقضية / باب ٢٠/ رقم الحديث ٣٠٣٧، وسيشار إليه فيما بعد بالألباني صحيح سنن أبي داود.

([٦]) الترمذي، السنن: ٣/٧٤-٧٥ / كتاب الصوم / باب ٧ / رقم الحديث (٩٦١)، قال عنه: ((حديث ابن عباس فيه

عليه السلام ذلك استحسان منه، فالأصل أن يكون عدد الشهود اثنين فما فوق، ولكن قبل -عليه السلام- شهادة الواحدة للضرورة والحاجة، حفاظاً على المصالح، والشهادة من وسائل إثبات الحقوق، وبها تتحقق المصالح العامة والخاصة [٢].

١٧) حرق وقطع -عليه السلام- نخيل اليهود [٣]، وفعله عليه السلام من باب الاستحسان، فالأصل أن لا يقطع الشجر، وهذا ما دعا إليه الإسلام في الحروب، ولكن لظرف ما اقتضى هذا الظرف أن يباح المحظور لهدف، وهذا الهدف، هو الإغاظة للأعداء وإظهار القوة [٤].

١٨) أمر عليه السلام بكسر دنان الخمر وشقّ ظروفها [٥]، وأمره عليه السلام من باب الاستحسان، إذ الأصل أن تراق الخمر فقط دون كسر الأواني التي هي فيها، ولكن أراد -عليه السلام- أن يعاقبهم عقوبة مالية دلالة على شدّة إنكاره -عليه السلام- لهذا الفعل [٦].

١٩) رأى النبيّ -صلى الله عليه وسلم- على عبد الله بن عمرو ثوبين معصفرين، فقال: أألمك أمرتك بهذا ؟ قلت: أغسلهما ؟ قال: بل احرقهما)) [٧]. وفي رواية أنّه -عليه السلام- قال لعبد الله بن عمرو: ((إن هذه من ثياب الكفار فلا تلبسها))[٨].

اختلاف، وروى سفيان الثوري وغيره عن سماك عن عكرمة عن النبيّ مرسلاً، أبو داود: السنن: ٢/٧٥٤/ كتاب الصوم / باب ١٤ / رقم الحديث (٢٣٤٠).

([١]) الترمذي: السنن: ٣/٤٥٧/ كتاب الرضاع / باب ٤/ رقم الحديث ١١٥١، وقال عنه: ((حديث حسن صحيح)).

([٢]) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ١/١٠٤.

([٣]) مسلم: الصحيح: ٣/١٣٦٦/ رقم الحديث ١٧٤٦.

([٤]) ابن القيّم: الطرق الحُكميّة: ٢٠٨.

([٥]) العسقلاني: فتح الباري: ٥/١٤٥/ كتاب المظالم/ باب ٣٢.

([٦]) ابن القيّم: الطرق الحُكميّة: ٢٠٧.

([٧]) مسلم: الصحيح: ٣/١٦٤٧-١٦٤٨/ كتاب اللباس والزينة / باب (٤) / رقم الحديث (٢٠٧٧).

([٨]) مسلم: الصحيح: ٣/١٦٤٧-١٦٤٨/ كتاب اللباس والزينة / باب (٤) / رقم الحديث (٢٠٧٧).

وجه الدلالة: أمر الرسول -عليه السلام- بحرق الثوبين المعصفرين مع العلم أنّهما من أصناف المال، فلا يجوز أن يهلك المال، ولكن أباح الرسول عليه السلام ذلك استحساناً، لأنّ في لبس ذلك تشبهاً بالكفار فيمنع.

٢٠) أسهم عليه السلام لعثمان بن عفان -رضي الله عنه- في بدر، وإن لم يحضره لتمريضه امرأته رقية بنت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقال عليه السلام: ((إن عثمان انطلق في حاجة الله وحاجة رسوله)) [1].

في هذا الحديث دلالة على أنه يجوز استحساناً اعطاء من غاب عن المعركة لمصلحة المسلمين، فالأصل أن من لا يحضر المعركة أن يمنع من العطاء، ولكن إن وجد ظرف اقتضى أن يكون خارج المعركة وكان هذا الغياب لمصلحة الأمّة الإسلامية، فعلى الإمام أن يعطيه من الغنائم كما فعل -عليه السلام- مع عثمان بن عفان [2].

٢١) استعار عليه السلام سلاحاً من صفوان بن أمية وكان وقتئذ مشركاً [3].

الأصل عدم الاستعانة بالمشركين، ولكن لظرف اقتضى ذلك أجيز التعامل والاستعانة بهم استحساناً، إذ إنّ مصلحة تقوية الجيش الإسلامي أقوى من مفسدة الاستعانة بالمشركين [4].

٢٢) قسم الرسول -عليه السلام- الأنفال في غزوة حُنين [5]، وقد أعطى هذه الأموال ليؤلف القلوب إلى الإسلام، كما أعطى أبا سفيان وابني يزيد وابن معاوية وغيرهم، وفعل عليه السلام ذلك استحساناً، لأنّ الأصل أن لا يعطي

---

(١) أبو داود: السنن: ٣/٨٢٢/ كتاب البيوع/ باب ٩٠/ رقم الحديث ٣٥٦١-٣٥٦٤، الألباني: صحيح سنن أبي داود: ٢/٦٧٩/ كتاب الإجازة/ باب ٥٤/ رقم الحديث ٣٠٤٢-٣٠٤٣.

(٢) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/١٠٢.

(٣) أبو داود: كتاب السنن: ٣/١٦٨/ كتاب الجهاد/ باب ١٥١/ رقم الحديث ٢٧٢٦، الألباني: صحيح سنن أبي داود: ٢/٥٢١/ كتاب الجهاد/ باب ١٥١/ رقم الحديث ٢٣٦٧.

(٤) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/٤٧٩.

(٥) مسلم: الصحيح: ٣/١٣٨٣/ كتاب الجهاد/ باب ١٧/ رقم الحديث ١٧٦٢.

المسلم أموالاً على التزامه بدينه، ولكن فعل ذلك من أجل تثبيتهم على دينهم فمصلحة إعطائهم لتثبيتهم على دينهم أقوى من مفسدة إضاعة المال [1].

٢٣) حرق عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- بيت رويشد الثقفي، لأنه كان يبيع الخمر، وقال له: ((أنت فويسق ولست برويشد)) [2].

فعمل عمر -رضي الله عنه- من باب الاستحسان، فالأصل أن لا تحرق البيوت والدور، لأنه لا دخل لها في المنكر، فالمال المباح يجب عدم إضاعته، لكن عمر فعل ذلك إنّما من أجل التشديد على تغيير المنكر [3].

٢٤) حرق عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- قصر سعد بن أبي وقاص لما احتجب عن رعيته[4]. فعله -رضي الله عنه- من باب الاستحسان، فالأصل أن لا تحرق البيوت إذ لا ضرر في وجودها، ولكن من باب المصلحة وتشديد العقوبة أمر عمر -رضي الله عنه- بحرق قصر سعد بن أبي وقاص، وقد نظر عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- إلى أن الحاكم والوالي المسلم يجب أن يكون على اتصال تام مع رعيته، ليعرف ما يحتاجون إليه وما يشتكون منه، فمصلحة الرعيّة أرجح من مصلحة الوالي في الاحتجاب عن رعيته، وحكم عمر -رضي الله عنه- مبني على المصلحة [5]، وهذا من صميم السياسة. فالحاكم يجب أن يعيش هموم الناس ومشاكلهم، وعليه أن لا يحتجب عنهم في برج عاجي، لأنّ في فعله هذا ضرراً كبيراً يعود على الأمة بأسرها.

٢٥) روي أن عمر بن الخطاب خمّس سلب البراء بن مالك، إذ أن البراء بارز مرزبان المرازِبة بالبحرين فطعنه فدقّ صلبه، وأخذ سواريه وسلبه، فلما صلّى

---

(١) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/٤٨٥.

(٢) عبد الرزاق: المصنف: ٦/٧٧ / رقم الحديث (١٠٠٥١).

(٣) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٤/٣٧٤، ابن القيّم: الطرق الحُكميّة: ٢٠٨، ٢١٧، ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/٥٧١-٥٧٢.

(٤) ابن حزم: المحلى: ٨/٤٤٠/ كتاب الأقضية.

(٥) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٤/٣٧٤، ابن القيّم: الطرق الحُكميّة: ٢٠٨، ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/٥٧١-٥٧٢.

عمــر الظهر، أتى البراء في داره، فقال: إنا كنّا لا نخمس السّلب، وإنّ سلب البراء قد بلغ مالاً، وأنا خامسه [١].

نلاحــظ أن عمر قام بتخميس سلب البراء بن مالك استحساناً منه، إذ أن من قــتل قــتيلاً فله سلبه، ولكن إذا ترتب على ذلك مفسدة كانحصار المال بيد إنسان والدولة بحاجته، فالمصلحة العامة تقدم على الخاصة، ومال البراء كان كثيراً فوجب تخميسه، وإعطاء الدولة منه، لصرفه في شؤونها الخاصة[٢].

٢٦) روي عــن عمــر أنه كتب إلى الناس أن لا يجلدنّ أمير جيش ولا سرية ولا رجــل من المسلمين حداً وهو غاز حتى يقطع الدّرب قافلاً [٣]، وعُلل ذلك لئلا تــلحقه حميــة الشــيطان فيــلحق بالكفــار [٤]، وهــذا من باب الاستحسان، والاستحســان مبــني على مصلحة، وهي هنا خوفاً من أن يتوجه المحدود أو الذي سيقام عليه الحد إلى الأعداء، ويفشي أسرار المسلمين.

٢٧) أمر الخليفتان الراشدان أبو بكر وعمر بحرق متاع الغال [٥]، ويقول ابن القيّم: ((وقيــل –وهو الصواب– إن هذا من باب التعزير والعقوبات المالية الراجعة

([١]) الـبيهقي: السنن: ٦/٣١٠-٣١١/ كتاب الفيء والغنائم، المعجم الكبير: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبري (٢٦٠هـــ- ٣٦٠هـــ)، المعجم الكبير، حققه حمدي عبد المجيد السلفي، الجزء الثاني، طبعة ثانية، ص ٢٧، رقم الحديــث ١١٨٠، وسيشار إليه فيما بعد بالطبري: المعجم الكبير، الهيثمي: مجمع الزوائد: ٥/٣٣١، وقال عنه: ((رجاله رجال الصحيح)).

([٢]) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/٤٩٤.

([٣]) ابــن أبي شيبة: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي ت(٢٣٥هـــ)، مصنف ابن أبي شيبة، صححه مختار أحمد الندوي، المجلد العاشر، طبعة إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، طبعة ١٤٠٦هــ - ١٩٨٦م، ص١٠٣، كتاب الحدود، رقم الحديث ٨٩١٠،وسيشار إليه فيما بعد بابن أبي شيبة: المصنف، الزيلعي: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف الحنفي الزيلعي ت(٧٦٢هـ)، نصب الراية لأحاديث الهداية، مع حاشية بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، المجلد الثالث، القاهرة، دار الحديث، ص ٣٤٣، وسيشار إليه فيما بعد بالزيلعي: نصب الراية.

([٤]) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣/٥-٧.

([٥]) أبــو داود: الســنن: ٣/١٥٨/ كتاب الجهاد / باب ١٤٥ / رقم الحديث (٢٧١٥)، الحاكم: أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي، إشراف يوسف عبد الرحمن المرعشلي، المجلد الثاني، دار المعرفة، ص ١٢٨، كتاب الجهاد، قال عنه: ((حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه)).

إلى اجــتهاد الأئمــة بحســب المصلحة، فإنه عليه السلام حرَق وترك وكذلك خلفاؤه من بعده)) [١].

(٢) قاعدة سد الذرائع

من القواعد التي تسند إليها سياسة التشريع قاعدة سد الذرائع، وذلك لأنّ هذه القــاعدة ما هي إلا من باب النظر في المآل، والنظر في مآلات الأفعال أمر معتبر مقصــود شــرعاً [٢] فإذا كان الفعل المشروع يؤول إلى أمر محرم، فإن هذا الفعل يصبح حراماً تبعاً له، وهذا من السياسة الشرعيّة التي غايتها المصلحة والعدل، إذ أنّ مآل الفعل إلى ما حُرّم في الشرع يؤدي إلى ظلم للفرد أو المجتمع، وهذا يناقض غاية الشريعة في أصلها ومن هنا كان سد الذريعة.

السّــدُ [٣] إغــلاق الخَلَل، وسدده: أصلحه، والسُدُ: الجبل والحاجز، وقيل ما كان مسدوداً خلقة فهو سُدٌ، وما كان من عمل الناس فهو سَدٌ، قاله الزجاج.

الذريعة لغة[٤]: الوسيلة، وقيل السبب المفضي إلى الشيء.

أمــا الذريعة في الاصطلاح، فقد عرفها ابن القيّم: ((الذريعة ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء))[٥].

وقيل هي: ((التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة))[٦].

وقيل هي: ((كل ما أفضى إلى مصلحة ومنفعة أو مفسدة ومضرة))[٧].

([١]) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/١٠٩.

([٢]) الشاطبي: الموافقات: ٤/١٩٤ وما بعدها.

([٣]) ابن منظور: لسان العرب: ٣/٢٠٧.

([٤]) ابن منظور: لسان العرب: ٨/٩٦، ط١٣٠٠هـــ.

([٥]) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣/١٣٥.

([٦]) الشاطبي: الموافقات: ٤/١٩٩ وما بعدها.

([٧]) علي اللوة: علي اللّوة، أصول الفقه، مطبعة كريما ديس تطوان، طبعة ١٩٧٠، ص٢١٠، وسيشار إليه فيما بعد بعلي اللوة: أصول الفقه.

وقيل هي: ((ما يتوصل به إلى شيء ممنوع مشتمل على مفسدة))[1]

وقيل هي: ((الوسيلة المؤدية إلى الشيء)) [2].

وقيــل الذريعة هي: ((المسألة التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل محظور)) [3].

وأرى أن الذريعــة هي ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء، وهذا تعريف ابن القيّم، واخترت هذا التعريف لأننّا لو نظرنا إلى التعريفات الأخرى للذريعة وجدناها تخصها باتخاذ الفعل المباح وسيلة للوصول إلى مفسدة، وهذا كلام غير صحيح لأن كـلمة ذريعة كلمة عامة، فالذريعة هي الوسيلة التي توصل إلى شيء قد يكون هذا الشــيء مــباحاً، أو محرماً، وبناء عليه فإنّني أرى دقة ووضوحاً في تعريف ابن القيّم.

وذكــر بعــض العلماء أنّ للذريعة معنى عاماً ومعنى خاصاً، فالمعنى العام للذريعة: ((هي كل ما يتخذ وسيلة وطريقاً إلى شيء آخر حلالاً أم حراماً)) [4].

والذريعــة بالمعــنى الخاص: ((هي كل وسيلة مباحة قصد التوصل بها إلى المفسدة أو لم يقصد بها إلى المفسدة لكنها مفضية إليها غالباً)) [1].

---

(1) محمــد سلام: محمد سلام مدكور، مناهج الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية والعقائدية، الجزء الأول، الناشر جامعــة الكويــت، طــبعة أولى، ١٣٩٣هـــ-١٩٧٣م، ص٣١٤، وسيشار إليه فيما بعد بمحمد سلام: مناهج الاجتهاد.

(2) الشنقيطي: محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، نثر الورود على مراقي السعود، تحقيق وإكمال تلميذه د. محمد ولد سيدي حبيب الشنقيطي، الجزء الثاني، دار المنارة للنشر والتوزيع، الناشر محمد محمود محمد الخضر القاضي، ص ٥٧٥، وسيشار إليه فيما بعد بالشنقيطي: نثر الورود.

(3) الشــوكاني: محمد بن علي بن محمد الشوكاني ت(١٢٥٥ هـــ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، وبهامشــه شــرح أحمــد بن قاسم العبادي الشافعي، وشرح جلال الدين محمد بن أحمد المحلّى الشافعي، وهذان الشرحان على الورقات في الأصول: لعبد الملك بن عبد الله الجويني الشافعي ت(٤٧٨هـــ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٦هـــ - ١٩٣٧م، ص٢٤٦، وسيشار إليه فيما بعد بالشوكاني: إرشاد الفحول.

(4) أحمد فراج حسين، عبد الودود محمد السريتي، أصول الفقه، الدار الجامعية، طبعة ١٩٩٢م، ص ١٣٣، وسيشار إليه فيما بعد بأحمد فراج السريتي: أصول الفقه.

يقــول ابن القيّم: ((إن الاعتبار في العقود والأفعال بحقائقها ومقاصدها دون ظواهر ألفاظها وأفعالها)) [2].

ويقول أيضاً: ((فمن سد الذرائع اعتبر المقصد)) [3].

ويقــول أيضاً: ((إن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعبارات كما هي معتبرة في التقربات والعبادات)) [4].

ويقول أيضاً: ((لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهــتها، والمــنع مــنها، بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعــات والقــربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود)) [5].

وقد أورد ابن القيّم –رحمه الله– تسعة وتسعين دليلاً يؤيد سد الذريعة.

يقول د. فتحي الدريني: ((فكل من معيار سد الذرائع والمصالح المرسلة إذن هو أساس معظم النظم والتشريعات التي تقوم عليها سياسة التشريع في الدولة، فيما خــلا ما وردت فهي النصوص الخاصة أو اتفق عليه الإجماع أو شهدت بأحكامها الأقيسة الصحيحة، ونقيد ذلك بشرطين)) [6] وقد قصد بالشرطين الاهتمام بالظروف الملابسة للوقائع وأن يكون مقدر المصالح هم أهل خبرة واختصاص علمي.

---

(1) أحمد فراج والسريتي: أصول الفقه: ١٣٤.

(2) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٩٥/٣.

(3) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ١٣٤/٣.

(4) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٩٦/٣.

(5) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ١٣٥/٣.

(6) فتحي الدريني: خصائص التشريع: ١٩١-١٩٢.

أما سدّ الذريعة والتي هي عكس فتح الذريعة (الاستحسان) فقد عرّفها القرافي بأنّها: ((حسم مادة وسائل الفساد)) [١].

وعرفها ابن جُزَيّ فقال: ((هي حسم مادة الفساد بقطع وسائله))[٢].

ويقول القرافي: ((الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره وتندب وتباح))[٣].

وعرفها أ.د. فتحي الدُّريني –نقلاً عن بعض المعاصرين– بأنّها: ((منع المباحات التي يتذرع بها إلى مفاسد ومحظورات)) [٤].

يقول ابن القيّم –رحمه الله–: ((إذا حرم الرّب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً له، ومنعاً أن يقرب حماه، ولو أباح الله –عزّ وجلّ– الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضاً للتحريم وإغراءً للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه، يأبى ذلك كل الإباء، بل سياسة ملوك الدنيا، تأبى ذلك، فإن أحدهم إذا منع جنده أو رعيته أو أهل بيته من شيء ثمّ أباح لهم الطرق والأسباب والذرائع الموصلة إليه لعدّ متناقضاً، ولحصل من رعيته وجنده ضِدّ مقصوده، وكذلك الأطباء إذا أرادوا حسم الداء منعوا صاحبه من الطرق والذرائع الموصلة إليه وإلاّ فسد عليهم ما يرومون إصلاحه، فما الظن بهذه الشريعة الكاملة التي هي في أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال))[٥].

---

(١) القرافي: الفروق ٢/٣٢.

(٢) ابن جُزَي: أبو القاسم محمد بن أحمد بن جُزَي الكلبي الغرناطي المالكي ت(٧٤١هـ)، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق محمد علي فركوس، دار الأقصى، طبعة أولى، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م، ص ١٥٠، وسيشار إليه فيما بعد بابن جُزَي: تقريب الوصول.

(٣) القرافي: الفروق: ٢/٣٣.

(٤) فتحي الدُّريني: فتحي الدُّريني، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، مؤسسة الرسالة، طبعة رابعة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، ص١٨١، وسيشار إليه فيما بعد بفتحي الدّريني: نظرية التعسف.

(٥) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣/١٣٥.

ويقول الشاطبي في الاعتصام: ((قد يكون أصل العمل مشروعاً، ولكنه يصير جارياً مجرى البدعة من باب سدّ الذرائع))[١].

ويقول أ.د. فتحي الدّريني: ((إن الذريعة تأخذ حكم ما أفضت إليه دفعاً لمناقضة الشارع)) [٢].

لذا من عصر العنب لمن أراد أن يعملها خمراً، وإن لم يشربها فإنه أثم قلبه لأن قصده باطل[٣]

أقسام الذرائع:

قسم ابن القيّم –رحمه الله– الذرائع إلى الأقسام التالية [٤]:

(١) وسائل موضوعة للإفضاء إلى المفاسد: كشرب المسكر يفضي إلى مفسدة اختلاط العقل، والقذف يفضي إلى مفسدة الفرية، والزنا يفضي إلى اختلاط المياه – فهذه محرمة قطعاً*.

(٢) أن تكون موضوعة للمباح قصد بها التوصل إلى مفسدة كمن يعقد النكاح يقصد التحليل وفي هذا اختلف الفقهاء أيضاً[٥].

فقد رأى أبو حنيفة[٦] والشافعي[١]: أن الفعل مباح ولا يفسد التصرف، لأنّ الفساد ليس غالباً، فلا يرجح جانب الفساد، ولأنّ أساس التحريم هو أنّه ذريعة إلى

---

(١) الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى محمد اللخمي الشاطبي الغرناطي، الاعتصام، وبه تعريف العلامة محمد رشيد رضا، المجلد الأول، مطبعة السعادة، ص٣٤٤، وسيشار إليه فيما بعد بالشاطبي: الاعتصام.

(٢) فتحي الدّريني: نظرية التعسف: ص١٨٨.

(٣) ابن القيم: إعلام الموقعين: ٣/٩٥.

(٤) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣/١٣٦.

* القسم الأول هو ليس وسيلة إنما هو الحرام بعينه لذا لا يعتبر قسما من أقسام الذرائع.

(٥) الشوكاني: إرشاد الفحول: ٢٤٦، علي حسب الله: علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، دار المعارف، مصر، طبعة ثانية، ١٣٧٩هـ-١٩٥٩م، ص٢٧٦-٢٧٩، وسيشار إليه فيما بعد بعلي حسب الله: أصول التشريع، الزحيلي: الفقه الإسلامي: ٧/١١٨.

(٦) البزاز: الفتاوي البزازية: ٤/٢٦٢.

باطل فاسد حرام، ومع عدم الغالبية والقطعية لا يكون العقد أو الفعل ذريعة إلى الباطل، فلا موجب للتحريم. وأيضاً لأنّ الأصل هو الإذن، ولا يعدل عنه إلا بدليل. أما الإمام مالك[2] وأحمد[3]، فقد قررا أن الفعل يحرم، والعقد يبطل من باب الاحتياط في الدين والابتعاد عن الشبهات، ولأنه وجد عندهما أصلان:

الإذن الأصلي، والأصل الثاني ما في الفعل أو العقد من كثرة الإضرار بغيره وإيلامه. وهما يرجحان جانب الضرر لكثرة المفاسد، إذ أن دفع المضرة أولى من جلب المصالح.

(٣) وسائل موضوعة للمباح لم يقصد بها التوصل إلى مفسدة لكنها تفضي إليها غالباً ومفسدتها أرجح من مصلحتها كسب آلهة المشركين بين ظهرانيهم.

(٤) وسائل موضوعة للمباح لم يقصد بها التوسل إلى مفسدة ولكنها قد تفضي إلى المفسدة ومصلحتها أرجح من مفسدتها كالنظر إلى المخطوبة، وكلمة الحق عند سلطان جائر، فهذه قد تكون مباحة أو واجبة بحسب درجة المصلحة فيها.

أما أقسام الذرائع عند القرافي فهي كما يلي[4]:

أ- قسم معتبر إجماعاً: مثل إلقاء السم في أطعمة الناس، فهذا القسم من الذرائع المحرمة.

ب- قسم ملغى إجماعاً: مثل من يزرع العنب، فهنا لا نمنعه خوفاً من أن يتخذ العنب خمراً، وهذا القسم مباح.

جـ- قسم مختلف فيه: مثل بيوع الآجال ويعرف بهذا الاسم عند المالكية، ويسميه غيرهم ببيع العينة، وهو أن يبيع سلعة إلى أجل، ثم يشتريها

(١) الشربيني: مغني المحتاج: ٣/٢٣٥.

(٢) ابن رشد: بداية المجتهد: ٢/٥٨.

(٣) ابن قدامة: المغني: ٦/٥٧٤.

(٤) القرافي: الفروق: ٢/٣٢، الشوكاني: إرشاد الفحول: ٢٤٧، ابن جُزّي: تقريب الوصول: ١٥٠، الشنقيطي: نثر الورود: ٢/٥٧٥-٥٧٦.

بعينها بأقل من الثمن الأول نقداً، أو لأجل أقرب من الأول، أو بأكثر لأبعد من الأجل الأول، فكل من البيعتين بالنظر إلى ذاتها جائزة، لكن ذلك قد يكون ذريعة إلى الربا، نظراً إلى أن السلعة الخارجة من اليد العائدة إليها ملغاة، فيؤول الأمر إلى دفع عين، وأخذ أكثر منها نسيئة، وهذا يمنعه الإمام مالك وأحمد، ويجيز ذلك الشافعي.

كذلك قسم الشاطبي الذرائع باعتبار مآلها إلى[1]:

أ- فعل لا يلزم عنه إضرار بالغير.

ب- فعل يلزم عنه إضرار بالغير.

ويقسم هذا إلى:

(١) أن يقصد الجالب للمصلحة أو الدافع للمفسدة الإضرار كالمرخص في سلعته قصداً لطلب معاشه، وقصد الإضرار بغيره.

يوضح الشاطبي حكم هذا القسم، ويبيّن أن جالب المصلحة ودافع المفسدة يمنع من فعله إذا كان بالإمكان أن يتوصل إلى المصلحة أو المفسدة من طريق آخر لا يضر بالغير، وهنا إذا قصد الضرر بالغير، وإن لم يقصد الضرر بالغير فكذلك يمنع إن وجدت طريق أخرى للتوصل إلى جلب المصلحة ودرء المفسدة.

(٢) لا يقصد الضرر بأحد ويقسم إلى:

أ- أن يترتب على جلب المصلحة ودرء المفسدة ضرر عام، كتلقي السلع، وهنا يجب تقديم المصلحة العامة على الخاصة.

ب- أن يترتب على جلب المصلحة ودرء المفسدة ضرر عام ويقسم إلى:

١- أن يلحق الجالب أو الدافع بمنعه من ذلك ضرر، فهو محتاج إلى ذلك الفعل، كالدافع عن نفسه مظلمة يعلم أنها تقع بغيره، أو سبق إلى شراء طعام

(١) الشاطبي: الموافقات: ٢/٣٤٨-٣٦٤.

مع علمه بأنه إذا حازه أضر بغيره وحكم هذا النوع أن جلب المنفعة ودفع المفسدة مطلوب للشارع مقصود، ولذا من سبق إلى شيء فقد ثبت حقه فيه شرعاً، وهنا الضرر يتساوى، فإن لم يحصل على الطعام هذا الشخص سيتضرر، وكذلك لو حصل على الطعام لتضرر غيره.

٢- أن لا يلحقه بذلك ضرر ويقسم إلى:

١. ما يكون أداؤه إلى المفسدة قطعياً كحفر بئر خلف باب الدار في الظلام، وهنا قصد الإيذاء أم لم يقصد يمنع لأنه فعله هذا يؤدي إلى الضرر.

٢. ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً، كحفر بئر بموضع لا يؤدي غالباً إلى وقوع أحد فيه، وهذا مباح، لأنّ المصلحة إذا كانت غالبة اعتبرت.

٣. ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا نادراً وهو على وجهين:

أ. أن يكون غالباً كبيع السلاح من أهل الحرب وهذا يمنع من باب سد الذريعة، لذا لا يلتفت إلى أصل الإباحة.

ب. أن يكون كثيراً لا غالباً، كمسائل بيوع الآجال وقد اختلف العلماء في هذا القسم فمنهم من رجح الإباحة والإذن، ومنهم من منع ذلك.

نلاحظ أنّ هذه الأقسام التي ذكرها الشاطبي تدور مع المصلحة، فمتى ما وجدت، وغلبت أبيح الفعل، ومتى ما انتفت انتفى الفعل، والمصلحة من فروع السياسة الشرعيّة، بل إن المصلحة غاية السياسة الشرعيّة.

أقسام الذرائع عند ابن تيمية (١):

١- ذريعة لا يحتال بها كسبِّ الأوثان فهو ذريعة إلى سب الله تعالى.

٢- ذريعة ممّا يحتال به كالجمع بين البيع والسلف.

(١) ابن تيمية: تقي الدين ابن تيمية الحرّاني ت(٧٢٨هـ)، مجموعة فتاوى ابن تيمية، الجزء الثالث، دار المنار، ص١٣٩، وسيشار إليه فيما بعد بابن تيمية: مجموعة الفتاوى.

٣- ما يحتال به من المباحات في الأصل كبيع النصاب في أثناء الحول فراراً من الزكاة.

حجية قاعدة سدّ الذريعة

بالنسبة لحجية قاعدة سدّ الذرائع، فقد أورد ابن القيّم تسعاً وتسعين دليلاً وجميعها تنهض بحجية سدّ الذرائع (١)، وهذه الأدلة تصلح أن تكون أدلة تنهض بحجية السياسة الشرعيّة، وذلك لأنّ سدّ الذرائع من القواعد التي تستند إليها السياسة الشرعيّة لأنها تقوم على تحقيق المصلحة بعد إجراء موازنة بين المصلحة والمفسدة، وسأورد بعض الأدلة على ذلك.

١) قال عليه السلام: ((من رأى من أميره ما يكره، فليصبر، ولا ينزعنّ يداً من طاعته))(٢). تناول ابن القيّم في إعلام الموقعين (٣) مسألة خطيرة، وهي الخروج على الإمام الفاسق، إذ رأى أنّه لا يجب الخروج على الملوك والولاة في حالة ترتب مفسدة أكبر من مفسدة وجوده، كحدوث فتنة في البلاد الإسلامية، وبالتالي ضعفُ الأمة، وسيادة أهل الكفر، وذلك بناء على حديث الرسول -صلى الله عليه وسلم-: ((من رأى من أميره ما يكره، فليصبر، ولا ينزعنّ يداً من طاعته))، وقد استأذن الصحابة -رضوان الله عليهم- رسول الله في قتال الأمراء الذين يؤخرون الصلاة عن وقتها، وقالوا: ((أفلا نقاتلهم ؟))، فقال عليه السلام: ((لا، ما أقاموا الصلاة))(٤).

(١) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣/١٣٧-١٥٩.

(٢) مسلم: صحيح مسلم: ٣/١٤٧٧-١٤٧٨/ كتاب الإمارة / باب ١٣ / رقم الحديث ١٨٤٩-١٨٥١.

(٣) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣/٤-٥.

(٤) مسلم: صحيح مسلم: ٣/١٤٨١-١٤٨٢/ كتاب الإمارة / باب ١٧ / رقم الحديث ١٨٥٥، مرعشلي: نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي، المرشد إلى كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، وكنز العمال لعلاء الدين المتقي بن حسام الدين الهندي البرهان فوري ت(٩٧٥هـ)، المجلد الخامس، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م، ص ٧٨٣، رقم الحديث ١٤٣٧٧-١٤٣٧٨، وسيشار إليه فيما بعد بالمرعشلي: المرشد إلى كنز العمال.

ويتضح مما كتب ابن القيّم حول هذه القضية أنّ الخروج على الإمام الفاسد يجوز في حالة أن يحلّ محله خيرٌ منه، أو أنّ الخروج سيقلل من الفساد في المجتمع، فهذا جائز، أمّا إذا أدى الخروج إلى أن يحل محله مثله أو شرٌّ منه، فلا يجوز الخروج أبداً، لأنّ الهدف من إباحة الخروج على الإمام هو تغيير المنكر، ونشرٌ للفضيلة، وإبعادٌ للمجتمع عن الرذيلة، فإذا ما حل محل الإمام الفاسد إمام مثله، فلا فائدة ترجى، لأنّه لا إصلاح للمجتمع، بل لربما ترتب على هذا الخروج مفاسد كثيرةٌ من قتلٍ، وذبحٍ، وضعفٍ للأمة، ويكون الهدف ليس خالصاً لله، بل الهدف المُلك.

فهنا نجري موازنة بين مفسدة وجود الإمام الفاسق، وبين مفسدة الخروج عليه، فإذا ما رجحت مفسدة الخروج عليه، وترتب على ذلك ضعف للأمة، لا يخرج عليه.

واختيار أخف الضررين لدفع أشدهما مذهب أهل السنة [1]، ويرى ابن القيّم أنه من باب سدّ الذريعة، عدم الخروج على الأئمة وإن ظلموا، إذ سيترتب على قتالهم فساد وشر عظيم [2].

٢) نهى عليه السلام أن تقطع الأيدي في الغزو [3]، وهذا النهي منه -عليه السلام- من باب السياسة، إذ في إقامة الحدود في الغزو ضرر كبير، إذ قد يترتب على ذلك لحوق المحدود إلى دار الكفر، ومساندته لهم.

يقول ابن القيّم: ((وأكثر ما فيه، تأخير الحد لمصلحة راجحة، إما من حاجة المسلمين إليه، أو من خوف ارتداده ولحوقه بالكفار، وتأخير الحد لعارض أمرٌ

---

(1) أبو فارس: محمد عبد القادر أبو فارس، القاضي أبو يعلى الفرَّاء وكتابه الأحكام السلطانية، طبعة (١٤٠١هـ - ١٩٨١م)، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، الأردن، ص٤٥٢، وسيشار إليه فيما بعد بأبي فارس: القاضي أبو يعلى.

(2) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ١٥٩/٣.

(3) الترمذي: السنن: ٤٣/٤/ كتاب الحدود / باب (٢٠) / رقم الحديث (١٤٥٠)، قال عنه ((حديث غريب)).

وَرَدَت به الشريعة، كما يؤخر عن الحامل والمرضع وعن وقت الحر والبرد والمرض، فهذا تأخير لمصلحة المحدود، فتأخيره لمصلحة الإسلام أولى)) [1].

ونهيه -عليه السلام- من باب سدّ الذريعة، وسد الذريعة من القواعد التي تستند إليها سياسة التشريع، ونلاحظ أنه يوجد أمران لا بد من الموازنة بينهما، مصلحة قطع اليد، لردع السارق، ومفسدة لحوق المحدود إلى دار الكفار، لئلا يقام عليه الحد أو فراراً بنفسه بعد إقامة الحد، وهنا تعارضت مصلحة مع مفسدة، ودرء المفاسد الراجحة أولى من جلب المصالح.

٣) قال عليه السلام: ((ليس لقاتل ميراث)) [2]. عاقب الشرع من قتل مورثه بحرمانه من الميراث، وهذا سياسة من الشارع الحكيم [3]، إذ في ذلك سدٌّ للذريعة، وذلك لأنّ قاتل مورثه استعجل موت مورثه من خلال قتله، وذلك من أجل أن يستفيد من ماله الذي سيرثه منه ويتمتع به، وقد اعتبر الشارع هذا القصد السيئ، فعامله بنقيض قصده، وحَرَمَهُ من الإرث الذي جعله يعتدي من أجله على حياة مُورِّثه.

٤) قال عليه السلام: ((لا يحكم أحدٌ بين اثنين وهو غضبان)) [4]. نهى -عليه السلام- أن يقضي القاضي وهو غضبان، وذلك سياسة منه -عليه السلام- إذ القاضي يكون في حالة الغضب التي لا تسمح له بالقضاء، فالغضب سيؤثر على إصدار الحكم، أو تقدير البينات، وبالتالي قد يؤدي إلى الظلم [5]، وهذا النهي من باب سدّ الذرائع، وهو من صميم سياسة التشريع، وذلك يوجب على القاضي ألاّ

---

(1) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٧/٣.

(2) ابن ماجه: السنن: ٢٧٧/٣/ كتاب الديات / باب ١٤ / رقم الحديث ٢٦٤٦، الألباني: صحيح ابن ماجة: ٩٨/٢/ كتاب الديات / باب (١٤) / رقم الحديث (٢١٤٠)، وقال عنه صحيح.

(3) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ١١٧/٢.

(4) مسلم: صحيح مسلم: ١٣٤٣/٣/ كتاب الأقضية / باب ٨ / رقم الحديث (١٧١٧)، العسقلاني: فتح الباري: ١٣/ ١٤٦/ كتاب الأحكام / باب رقم (١٣) / رقم الحديث ٧١٥٨.

(5) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ١٧٥/٢.

يقضي في مثل هذه الحال، وهو الغضب، لئلا يفضي قضاؤه في هذه الحال إلى عدم القضاء بالحق والعدل، إلى مآل غير مشروع وهو الظلم أو القضاء بغير الحق، فمنع لأن القضاء لم يشرع لمثل هذا المآل! وهذا المنع سبيله سد الذريعة!

٥) عن عائشة قالت: ((قال لها رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: ((ألم تَرَي أن قَوْمَكِ لما بنوا الكعبة اقتصروا على قواعد إبراهيم))، فقلت: يا رسول الله ألا تردها على قواعد إبراهيم ؟ قال: ((لولا حِدثان قومك بالكفر لفعلت)) (١).

لم يقم الرسول –صلى الله عليه وسلم– بهدم الكعبة من أجل إعادتها على قواعد إبراهيم، لأجل أن قريشاً كانت قريبة عهد بالإسلام، فيخشى –عليه السلام– أن ينفرّهم بهذا الهدم عن دينهم، فكان امتناعه –عليه السلام– سداً للذريعة وهي ارتدادهم عن الإسلام، وهذا الموقف من الرسول من أجل عدم المصير إلى المآل الممنوع شرعاً (٢).

٦) قال عليه السلام: ((ضالة الإبل المكتومة غرامتُها ومثلها معها))(٣).

أضعف –عليه السلام– الغُرم على كاتم الضالة، سداً للذريعة إذ قد يتخذ من ذلك وسيلة للسرقة، ولا قطع في ذلك، وهذا الحكم من باب العمل بالسياسة الشرعيّة(٤)، حتى لا يتخذ العمل (كتم الضالة) وسيلة إلى المحرَّم يوم أن ضعف وازع الدين عند الناس، وتغيُّر حال الناس، وضعف الوازع الديني، له حكمه المناسب في سياسة التشريع.

٧) قال عليه السلام: ((لو أن امرأً اطلع عليك بغير إذن، فَحَذَفْتَهُ بحصاة، ففقأت عينه، لم يكن عليك جناح))(٥). وضح –عليه السلام– في هذا الحديث قضية

(١) العسقلاني: فتح الباري: ٥١٣/٣/ كتاب الحج / باب ٤٢ / رقم الحديث (١٥٨٣).

(٢) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ١٥٨/٤.

(٣) أبو داود: السنن: ٣٣٩/٣/ كتاب اللقطة / رقم الحديث ١٧١٨.

(٤) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣٧٤/٤، ابن القيّم: الطرق الحُكميّة: ٢٠٧.

(٥) العسقلاني: فتح الباري: ٢٥٣/١٢/ كتاب الديات / باب ٢٣ / رقم الحديث (٦٩٠٢).

مهمة وهي: إن من اطلع على بيت قوم بغير إذنهم، فحذفوه ففقؤوا عينه، بأن لا دية عليهم، وهذا القضاء مبني على المصلحة العامة، فمن حق الإنسان أن يشعر بالأمان في بيته، فإذا وجد ما يقلق راحته، ويزعزع أمنه وجب عليه إبعاده ولو كان بوسيلة الضرب، والقضاء والعمل بمقتضى المصلحة العامة من باب السياسة الشرعيّة، كما أن في قضائه –عليه السلام– بأنّ لا دية على من فقأ عين من اطلع على بيته دون إذنه سدّ للذريعة، ففي النظر ذريعة إلى الزنا، ونقل أسرار البيوت.

وقد ذكر ابن القيّم حكم هذه المسألة، ووضح أن لا شيء على قاذف المطلع على بيته دون إذنه، لأنه في فعله هذا جنى على صاحب البيت، كما أنّه نظر نظراً محرماً لا يحلُّ له أنْ يقدم عليه (١).

٨) رفض –عليه السلام– أن يولي أبا ذر، وقال له: ((يا أبا ذر إنّي أراك ضعيفاً، وإنّي أُحب لك ما أُحب لنفسي، لا تَأَمَّرَنَّ على اثنين ولا تَوَلَّيَن مال يتيم))(٢). يعلق ابن القيّم –رحمه الله– على ذلك، ويقول: ((والمقصود أن هديه –صلى الله عليه وسلم– تولية الأنفع للمسلمين وإن كان غيره أفضل منه))(٣). نلاحظ أنّ الرسول –عليه السلام– رفض تولية أبا ذر من باب سد الذريعة، ففي تولية القائد الضعيف، مفاسد تعود على الأمة الإسلامية، وبالتالي يطمع العدو في الأمة الإسلامية.

٩) نهى –عليه السلام– أمير بريدة أن ينزل العدو إذا حاصرهم على حكم الله، وقال: ((فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا، ولكن أنزلهم حكمك، وحكم أصحابك)) (٤).

(١) ابن القيّم: الطرق الحُكميّة: ٣٩، ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣٦٥/٤، ابن القيّم: زاد المعاد: ٢٢/٥-٢٣، ٤٠٦.

(٢) مسلم: صحيح مسلم: ١٤٥٧/٣/ كتاب الإمارة / باب ٤ / رقم الحديث (١٨٢٥-١٨٢٦).

(٣) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ١٠٧/١.

(٤) مسلم: ١٣٥٧/٣-١٣٥٨/ كتاب الجهاد / باب (٢) / رقم الحديث (١٧٣١)، ابن ماجه: السنن: ٣٨٩/٣-٣٩٠ / كتاب الجهاد / باب ٣٨ / رقم الحديث ٢٨٥٨.

وهذا التصرف منه -عليه السلام- سياسة، وذلك خوفاً من أن يتصرف تصرفاً لا يتفق مع الإسلام، فيعتقد الأعداء أنه من الإسلام، وبالتالي يظنون سوءً بالدين، ولا يدخلون فيه [١]، وهذا النهي فيه سد للذريعة، إذ قد يتخذ من تصرف أمير بريدة حجة على الإسلام، وطعن به من قبل المنافقين والكفار.

١٠) روي أنّ النّبي -صلى الله عليه وسلم- استعمل رجلاً من الأزد، يقال له: ابن اللُّتبية، على الصدقات فلما رجع حاسبه، فقال: هذا لكم وهذا أُهدي إليّ، فقال النّبي -صلى الله عليه وسلم-: ما بال الرجل نستعمله على العمل مما ولاّنا الله، فيقول: هذا لكم وهذا أهدي إلي ؟ أفلا قعد في بيت أبيه وأمه، فنظر أيُهدى إليه أم لا ؟ والذي نفسي بيده، لا نستعمل رجلاً على العمل مما ولاّنا الله، فَيغُلّ منه شيئاً، إلا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبته، إن كان بعيراً له رُغاء، وإن كانت بقرة لها خوار، وإن كانت شاة يتعير، ثم رفع يديه إلى السماء، وقال: اللهم هل بلّغت ؟ قالها مرتين، أو ثلاثاً)) [٢].

فِعْلُهُ هذا -عليه السلام- من باب سد ذريعة الرشوة، إذ وضّح -عليه السلام- أنّ الهدايا تدفقت على ابن اللُّتبية بسبب منصبه، فسداً لذريعة الرشوة، واستغلال المنصب، منع -عليه السلام- هذه الهدايا، وهو ما تقتضيه سياسة التشريع، كما أن في هذا الحديث محاسبته -عليه السلام- لعماله على المستخرج والمصروف [٣].

١١) قال عليه السلام: ((إن من وُجد يصيد في حرم المدينة شيئاً، فلمن وجده سَلَبُه)) [٤]، فالرسول -عليه السلام- أباح سَلب الذي يصطاد في حرم المدينة

(١) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ١/٣٩.

(٢) مسلم: الصحيح: ٣/١٤٦٣/كتاب الإمارة/ باب ٧/رقم الحديث ١٨٣٢.

(٣) ابن القيّم: الطرق الحُكميّة: ١٩٢.

(٤) لم أجد هذه الرواية بلفظها، ولكن وجدت قوله عليه السلام: ((من رأيتموه يصيد فيه شيئاً فله سلبه))، أحمد: المسند: ١/١٧٠، العسقلاني: تلخيص الحبير: ٢/٢٩٩، الحاكم: المستدرك على الصحيحين: ١/٤٨٦-٤٨٧.

لمن وجده، وهذه عقوبة تعزيرية مالية، وهذا من باب السياسة [١]، لأنّ فيها سداً للذريعة، إذ إنّ المدينة يعمها أعدادٌ جمّةٌ للحج والعمرة، فلو فُتح باب الصيد، لقضي على حيوانات المدينة، وسد الذريعة مبناها المصلحة، ودرء المفاسد الراجحة من باب السياسة الشرعيّة.

١٢) أشار عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- على رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أن يقتل عبد الله بن أُبي، فقال -عليه السلام-: ((لا يبلغ الناس أن محمداً يقتل أصحابه)) [٢].

في هذا الحديث نرى الرسول -عليه السلام- وازن بين مصلحتين، فرأى أنّ مصلحة التأليف، وجمع القلوب، أعظمُ وأَحَبُّ إليه من المصلحة الحاصلة بقتل من سبَّه وآذاه وهذا الفعل منه سدٌّ لذريعة التقول على الرسول الكريم أنه يقتل أصحابه[٣].

وقد رجح -عليه السلام- في بعض الأحوال مصلحة قتل من سبه كما فعل مع أم ولدي الأعمى. فقد روي عن ابن عباس قال: إن أعمى كان على عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وكانت أم ولد، وكان له منها ابنان، وكانت تكثر الوقيعة برسول الله -صلى الله عليه وسلم- وتسبه فيزجرها، فلا تنزجر وينهاها فلا تنتهي، فلمّا كان ذات ليلة ذكرت النّبيّ -صلى الله عليه وسلم- فوقعت فيه فلم أصبر أن قمت إلى المغول* فوضعته في بطنها، فاتكأت عليه فقتلتها، فأصبحت قتيلاً، فذكر ذلك للنّبيّ -صلى الله عليه وسلم-، فجمع الناس، وقال: ((أنشدُ الله رجلاً لي عليه حق فعل ما فعل إلا قام، فأقبل الأعمى يتدلدل، فقال يا رسول الله: أنا صاحبها كانت أم ولدي، وكانت بي لطيفة رفيقة، ولي منها ابنان مثل اللؤلؤتين

(١) ابن القيّم: الطرق الحُكميّة: ٢٠٧.

(٢) العسقلاني: فتح الباري: ٨/٥١٦، ٥٢٠/ كتاب التفسير / باب (٥)، باب (٧) / رقم الحديث (٤٩٠٥)، ٤٩٠٧).

(٣) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/٤٤١.

* المِغْوَل هو سيف قصير، وقيل حديدة دقيقة لها حد ماض.

ولكنها كانت تكثر الوقيعة فيك، وتشتمك، فأنهاها فلا تنتهي، وأزجرها فلا تنزجر، فلما كانت البارحة ذكرتك فوقعت فيك، فقمت إلى المغول فوضعته في بطنها، فاتكأت عليها حتى قتلتها، فقال رسول الله –صلى الله عليه وسلم– ألا اشهدوا أن دمها هدر)) [1].

١٣) حكم –عليه السلام– في المحاربين أن تقطع أيديهم وأرجلهم وتسمل أعينهم، وتركهم حتى ماتوا جوعاً وعطشاً، كما فعلو بالرعاء[2]. وفعله –عليه السلام– من باب سدّ الذريعة، إذ لو ترك المحاربين دون عقوبة لكثرت جرائمهم، ولم يردع غيرهم [3]، فسداً للذريعة وتحقيقاً للمصلحة، فعل ذلك عليه السلام، وهذا من باب السياسة الشرعيّة.

١٤) قال عليه السلام: ((لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده))[4].

يعلق ابن القيّم على هذا الحديث بأن فيه إشارة إلى مبدأ سد الذرائع [5]، لذا من يسرق الشيء البسيط كالحبل والبيضة يسرق ما هو أكبر منهما، فتشديد العقوبة من باب حماية المجتمع وصيانة له أن يتعرض لمثل هذه الجرائم، وهذا من باب السياسة، تدبيراً للأمر بما يصلحه.

١٥) رأى عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– أنّ من طلق زوجته ثلاثاً بلفظ واحد تعتبر ثلاث طلقات [6]، علماً أنها كانت طلقة واحدة على عهد الرسول عليه السلام، وعهد أبي بكر، وصدراً من خلافة عمر –رضي الله عنهما– وهذا

---

(1) النَّسائي: السنن: ١٠٨/٧/ كتاب تحريم الدم / باب الحكم فيمن سب النبي –صلى الله عليه وسلم– / رقم الحديث (٤٠٧١)، الألباني: صحيح سنن النسائي: ٥٣/٣/ باب ١٦/رقم الحديث ٣٧٩٤.

(2) مسلم: صحيح مسلم: ١٢٩٦/٣/ كتاب القسامة / باب ٢ / رقم الحديث ١٦٧١.

(3) ابن القيّم: زاد المعاد: ٧/٥.

(4) مسلم: الصحيح: ٣١٤/٣/ كتاب الحدود/ باب ١/ الرقم ١٦٨٧.

(5) ابن القيّم: زاد المعاد: ٥٣/٥.

(6) مسلم: الصحيح: ١٠٩٩/٢/ كتاب الطلاق / باب ٢/ رقم الحديث ١٤٧٢.

التصرف من عمر –رضي الله عنه– مبني على سد الذريعة، إذ أن الناس استهانوا بالطلاق، فأراد أن يؤدبهم، ويُرسخ في أذهانهم أن الطلاق ليس للعب والهزل، لأنه من الثلاث الذي جِدُّهن جد وهزلهن جد، ولم يخالفه أحد من الصحابة [1]، ومال ابن القيّم وشيخه إلى كونها واحدة[2].

يقول ابن القيّم –رحمه الله–: ((علم الصحابة –رضي الله عنهم– حسن سياسة عمر، وتأديبه لرعيته في ذلك، فوافقوه على ما ألزم به)) [3].

ويقول ابن القيّم أيضاً بأن عمر بن الخطاب، قد أخذ بهذا الرأي من أجل مصلحة الأمة، فإنه لما علم أن تلك الأناة والرخصة نعمة من الله على المطلق، ورحمة به وإحسان إليه، وأنه قابلها بضدها، ولم يقبل رخصة الله، وما جعله له من الأناة، عاقبه بأن حال بينه وبينها، وهذا موافق لقواعد الشريعة[4].

١٦) عن الحسن أن رجلاً تزوج امرأة وأراد سفراً فأخذه أهلها فجعلها طالقاً، إن لم يبعث بنفقتها إلى شهر، فجاء الأجل، ولم يبعث إليها بشيء، فلما قدم خاصموه إلى أمير المؤمنين علي، فقال: ((اضطهدتموه حتى جعلها طالقاً، فردوها عليه))[5].

يعلق ابن القيّم على ذلك [6] بأن علياً لم يكن يرى الحلف بالطلاق موقعاً للطلاق، كما أن علياً عمل بخلاف قصدهم السيء، لأن من أقر وحلف أو وهب أو صالح بغير رضا منه، ومنع حقه إلا بذلك، فهو مكره، لذا لا يلزمه ما عقد من هذه العقود، وهذا الفعل منه –رضي الله عنه– ما هو إلا بناءً على حكمة وفطنة، فسداً للذريعة، فعل ذلك رضي الله عنه.

---

(1) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣٠/٣.

(2) ابن القيّم: زاد المعاد: ٢٤٨/٥.

(3) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣٦/٣.

(4) ابن القيّم: زاد المعاد: ٢٧٠/٥-٢٧١.

(5) ابن حزم: المحلى: ٤٧٧/١٠/ كتاب الطلاق / مسألة ١٩٦٥، وقد صحح بقوله: ((إنه صح عن الحسن)).

(6) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣١/٤-٣٢.

١٧) قام عثمان بن عفان –رضي الله عنه– بتوريث المبتوتة في مرض الموت [١]، سـداً لذريعـة هضـم حقوق المرأة، أي أن المريض عادة يكون في حاجة إلى زوجته، فلماذا طلقها بهذا الوقت بالذات إلا لوجود نية سيئة في نفسه، وعلى هذا فقد نظر الإسلام إلىٰ باعثه غير الشرعي، فأوجب عكس ما قصد، وهذا ما فعله عثمان بن عفان –رضي الله عنه–، وقد استدل ابن القيّم بهذا الأثر على توضيح فكرة اجتهاد الصحابة –رضوان الله عليهم– برأيهم[٢]. وهذا الفعل سياسة منهما –رضـي الله عـنهما–[٣] وفعلهما –رضوان الله عليهما– من باب الاستحسان ذريعة غلول الغنيمة، وفي هذا تحقيق مصلحة عامة وهي قسمة المال بالتساوي، وهذا من صميم السياسة.

١٨) روي أن الرسـول –عليه السلام– قد رأى بيد عمر كتاباً اكتتبه من التوراة، وأعجبه موافقته للقرآن، فتمعر وجه النّبيّ –صلى الله عليه وسلم– حتى ذهب به عمر إلى التنور فألقاه فيه [٤].

يقول ابن القيّم: ((وكل هذه الكتب المتضمنة لمخالفة السنة: غير مأذون فيها، بل مأذون في محقها وإتلافها، وما على الأمة أضرّ منها، وقد حرّق الصحابة جميع المصاحف المخالفة لمصحف عثمان، لما خافوا على الأمة من الاختلاف، فكيف لو رأوا هذه الكتب التي أوقعت الخلاف، والتفريق بين الأمة))[٥].

---

(١) مالك: الموطأ: ٦٢٩/١/ كتاب الطلاق / باب ١٥ / رقم الحديث (١٦٣٣).

(٢) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٢١٠/١.

(٣) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣٧٤/٤، ابن القيّم: زاد المعاد: ١٠٨/٣-١٠٩.

(٤) ابـن أبي شيبة: المصنف: ٤٧/٩/ كتاب الآداب / رقم الباب (١٠٧١) / رقم الحديث (٦٤٧٢)، والرواية الواردة هـنا هـي أن عمر ابن الخطاب أتى النبي –صلى الله عليه وسلم– بكتاب أصابه من بعض أهل الكتاب، فقال يا رسـول الله:: إني أصبت كتاباً حسناً من بعض أهل الكتاب، قال: فغضب، وقال: ((أمتهوكون (التهوك: الوقوع في الأمـر بغـير روية، النهاية في غريب الأثر: ٢٨٢/٥) فيها يا ابن الخطاب، فوالذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضـاء نقية، لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحق فتكذبوا به، أو بباطل فتصدقوا به، والذي نفسي بيده، لو كان موسى حياً ما وسعه إلا أن يتبعني)).

(٥) ابن القيّم: الطرق الحُكميّة: ٢١٤.

ويقـول كذلـك: ((أن هذه الكتب المشتملة على الكذب والبدعة يجب إتلافها وإعدامهـا، وهي أولى بذلك من إتلاف آلات اللهو والمعازف، وإتلاف آنية الخمر، فإن ضررها أعظم من ضرر هذه، ولا ضمان فيها، كما لا ضمان في كسر أواني الخمر، وشق زقاقها))[١].

يتضح من الحديث الشريف أنّ النّبيّ –صلى الله عليه وسلم– غضب، عندما رأى عمـر بن الخطاب –رضي الله عنه– يقرأ في كتاب التوراة، ومن المعلوم من هو عمر الفاروق.

وقـد أنكر –عليه السلام– هذا الفعل من عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– مـن بـاب سـد الذريعة، فالقراءة مباحة، ولكن هذا الفعل إن أدى إلى نتيجة غير مشـروعة يمنع، وهنا قد يتأثر الذي يقرأ وتتغير معتقداته. وقد علق ابن القيّم على ذلك، وذكر موضوعاً مهما، ونحن نتعرض له الآن في وقتنا الحاضر، وهو تداخل الـثقافات عـبر الكتب ووسائل الإعلام، إذ نرى النّصارى واليهود يبثون أفكارهم، والشيوعيين يدمرون الإيمان بكتبهم وأقوالهم، وكذلك كُتّاب الإباحة ينزعون الإنسان مـن أخلاقه، أقول من باب أولى أن تمنع هذه الكتب التي تدل على سُبل الشيطان، ويتمّ بذلك تحقيق المصلحة العامة، وحفظ الدين، وهذا مقصود السياسة الشرعيّة.

١٩) ترك –عليه السلام– رد السلام على كعب عندما تخلف عن غزوة تبوك وقابله بتبسم المغضب[٢].

قام عليه السلام بتأديب الذين خُلّفوا، فمنع رد السلام على كعب عندما تخلف في غزوة تبوك، وكل ذلك سداً للذريعة، فمن حدثته نفسه بالتخلف عن الجهاد، تذكر ما جرى للثلاثة الذين خُلفوا، وفي ذلك تحقيق للمصلحة العامة[٣].

---

(١) ابن القيّم: الطرق الحُكميّة: ٢١٥.

(٢) مسلم: الصحيح: ٢١٢٠/٤ / كتاب التوبة / باب (٩) / رقم الحديث ٢٧٦٩.

(٣) ابن القيّم: زاد المعاد: ٥٧٥/٣.

٢٠) نفى عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– نصر بن حجاج[1]، سداً لذريعة افتتان نساء المسلمين به، إذ قد قمن بالتشبب به، فمصلحة نفيه أعظم من مفسدة بقائه[2].

٢١) ضرب عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– صُبيغاً بالدّرة لـمّا تتبع المتشابه فسأل عنه [3]، وفعله من باب سد الذريعة، فالسؤال عن الأمور المتشابهة تؤول بالإنسان إلى الكفر والإلحاد فسداً للذريعة يجب أن لا يُسأل عنها، فهنا المفسدة أعظم من المصلحة، لذا يجب درء المفاسد، فدرأ المفاسد مقدم علي جلب المصالح[4].

٢٢) أقرّ عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– سواد العراق على حالها وضرب خراجاً مستمراً في رقبتها يكون للمقاتلة، وعلل فعله بقوله: ((لولا أن يترك آخر الناس لا شيء لهم ما افتتح المسلمون قرية إلا قسمتها سُهماناً كما قسم رسول الله خيبر سُهماناً)) [5].

فعمر –رضي الله عنه– منع أمراً مباحاً وهو أن تقسم الأراضي على المقاتلة، وهذا المنع سدّ لذريعة انحصار الأراضي بأيدي قليلة، وبالتالي ستتحكم هذه الفئة بأقوات الناس، فيصبح الإسلام نظاماً إقطاعياً، لذا قام عمر –رضي الله عنه– بالموازنة بين المصالح والمفاسد، فرأى أن درء المفاسد أولى من جلب المصالح، فمنع من تقسيم الأراضي، وكان تصرفه –رضي الله عنه– مبنياً على المصلحة[6].

(1) العسقلاني: فتح الباري: ١٢/١٦٠/ كتاب الحدود / باب ٣٣ / الرقم ٦٨٣٤.
(2) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٤/٣٧٤.
(3) عبد الرزاق: المصنف: ١١/٤٢٦/ رقم الحديث (٢٠٩٠٦)
(4) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٤/٣٧٤.
(5) البيهقي: السنن: ٦/٣١٨/ كتاب قسم الفيء والغنيمة.
(6) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٤/٣٧٤.

يعلق ابن القيّم ويقول: ((إذ لو قسمت لتوارثها ورثة أولئك وأقاربهم فكانت القريةُ والبلد تصير إلى امرأة واحدة أو صبي صغير، والمقاتلة لا شيء بأيديهم، فكان في ذلك أعظم الفساد وأكبره))[1].

وكذلك يجب ملاحظة أن فعل عمر –رضي الله عنه– ليس مخالفاً للقرآن، إذ أن الأرض ليست داخلة في الغنائم التي أمر الله تعالى بتخميسها وقسمتها ولهذا رأينا عمر يقول: ((إنها غير المال)).

٢٣) روي أن قوماً سُرق لهم متاع فاتهموا أناساً من الحاكة فأتوا النعمان بن بشير صاحب رسول الله –صلى الله عليه وسلم– فحبسهم أياماً ثم خلى سبيلهم، فأتوه فقالوا: خليت سبيلهم بغير ضرب ولا امتحان، فقال: ((ما شئتم، إن شئتم أن اضربهم، فإن خرج متاعكم فذاك، وإلا أخذت ظهوركم مثل الذي أخذت من ظهورهم فقالوا: هذا حكمك، فقال: حكم الله ورسوله)) [2].

في هذا الأثر نرى أن النعمان بن بشير –رضي الله عنه– خلّى سبيل المتهمين ولم يحبسهم سداً للذريعة، فالأصل أن يسجن المتهم ليتأكد من براءته، وإلا هرب المتهم، ولكن من باب سد الذريعة يمنع حبس المتهم لأنه قد يحبس أناساً أبرياء ويسجنون وبالتالي يتحقق ما في نفوس المدعين من التشفي بهؤلاء لما سيلاقون من الإهانات [3].

(٣) الاستصلاح (المصالح المرسلة)

من الطرق التي يتوصل بها إلى الأحكام، المصلحة المرسلة، وغاية السياسة الشرعيّة تحقيق المصلحة، والتي تؤول في النهاية إلى حفظ المقاصد، لذا فأدلة المصلحة تصلح لتأييد العمل بالسياسة الشرعيّة.

(1) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/٣٤٢.
(2) أبو داود: السنن: ٤/٥٤٤/ كتاب الحدود / باب (١٠) / الرقم (٤٣٨٢)، الألباني: صحيح سنن أبي داود: ٣/ ٨٢٨/ كتاب الحدود / باب (١٠) / الرقم (٣٦٨٣).
(3) ابن القيّم: زاد المعاد: ٥/٥٢-٥٣.

و**المصلحة لغة** (1):من صلُح، الصَّلاح: ضد الفساد، صلَح يَصلَحُ صَلاحاً وصُلُوحاً، الإصلاح نقيض الإفساد، المَصلَحة الصَّلاحُ، والمَصلَحة واحدة المصالح، والاستِصْلاح: نقيض الاستفساد، وأصْلح الشيء بعد فساده: أقامه، والصُّلْحُ: تصالح القوم بينهم، والصُّلح والسِّلْم. ونخلص إلى أن المصلحة هي الإقامة بعد الفساد.

وهنالك مصالح يطلق عليها المصالح المرسلة، وتعني كلمة المرسلة في اللغة[2]: القطيع من كل شيء وهي مأخوذة من الرَّسل والجمع أرسال، الرِّسل، والمُرسلة: قلادة تقع على الصدر، والرِّسْل: اللبن ما كان.

و**المصلحة في الاصطلاح** تعني: ((جلب منفعة أو دفع مضرة)) (3).

يعرف الشاطبي المصالح: ((هي ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان، وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلانية على الإطلاق حتى يكون منعماً على الإطلاق)) (4).

هذه المصالح قد تكون مصالح ضرورية كالمحافظة على الأساسيات الخمس وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وهنالك مصالح حاجية التي يرفع بها المشقة والحرج عن الناس ومن أجل هذه المصالح شرعت المعاملات كالبيع والشراء، وشرعت من أجلها الرخص المخففة كقصر الصلاة في السفر.

وهنالك المصالح التحسينية وتكون من قبيل الأخذ بمحاسن العادات وما تقتضيه المروءات، وإذا فقدت هذه المصالح لا تختل الحياة ولا يقع الناس في ضيق، ومثال ذلك لبس الجديد في العيد، والأبيض النظيف في الجمعة (5).

---

(1) ابن منظور: لسان العرب: ٢/٥١٦-٥١٧.

(2) ابن منظور: لسان العرب: ١١/٢٨١-٢٨٥.

(3) الغزالي: المستصفى: ١/٢٨٦، ابن تيمية: الفتاوى: ١١/٣٤٣.

(4) الشاطبي: الموافقات: ٢/٢٥.

(5) الشاطبي: الموافقات: ٢/٨-١٢، الغزالي: المستصفى: ١/٢٨٦-٢٩١.

وعلى هذا فإن مصالح الناس قد تكون مصالح معتبرة قام الدليل الشرعي المعين على رعايتها واعتبارها، وهنا يجوز التعليل بها وبناء الأحكام عليها وذلك من خلال القياس عليها، كقياس المخدرات على الخمر، إذ العلة واحدة وهي أن الخمر والمخدرات كليهما يذهبان عقل الإنسان، والشارع قد اعتبر مصلحة حفظ العقل، وأوجب حفظ العقل كما أوجب حفظ النفس والمال والعرض.

وهنالك مصالح ملغاة لم يقم الدليل الشرعي على اعتبارها، وقد ألغاها الشرع لأنه يترتب على اعتبارها ضياع مصلحة أرجح، والمصلحة المرسلة التي لم يرد دليل باعتبارها أو إلغائها والسياسة الشرعيّة مبناها المصلحة إذ يتم بها تدبير أمور الأمة. **فالمصلحة المرسلة** هي: ((المصالح التي لم يرد نص باعتبارها ولا بإلغائها))(1).

وقيل: ((هي ما لم يشهد الشرع لها بالاعتبار، ولا بالعدم(2). وقيل المصلحة المرسلة: هي التي لا أصل لها))(3).

وقيل هي: ((الوصف المناسب الذي لم يدل دليل على اعتباره ولا عدم اعتباره))(4).

قال ابن برهان المصلحة المرسلة هي: ((ما لا تسند إلى أصل كلي ولا جزئي))(5).

---

(1) الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (٥٤٤-٦٠٦هـ)، المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق د. طه جابر فيّاض العلواني، الجزء السادس، مؤسسة الرسالة، طبعة ثانية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ص١٦٣، وسيشار إليه فيما بعد بالرازي: المحصول، الغزالي: المستصفى: ١/٢٨٤.

(2) ابن جُزي: تقريب الوصول: ١٤٨.

(3) ابن الحاجب: جمال الدين أبو عمر وعثمان بن عمر وابن أبي بكر المالكي المعروف بابن الحاجب (٥٧١هـ - ٦٤٦هـ)، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، طبعة أولى، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ص٢٠٨، وسيشار إليه فيما بعد بابن الحاجب: منتهى الوصول.

(4) الشنقيطي: نثر الورود: ٢/٥٠٥.

(5) الشوكاني: إرشاد الفحول: ٢٤٢.

وسميت المصلحة بالمرسلة، لأنه لا يوجد دليل يدل على اعتبار هذه المصلحة أو إلغائها[1]، ويقول الغزالي: ((المرسل هو الذي لا يشهد له في الشريعة حكم ينطبق عليه))[2].

فالإمام الغزالي كما ذكر الشوكاني في إرشاد الفحول[3] يرى أن المصالح المرسلة يقصد بها أن يوجد معنى يشعر بحكم مناسب عقلاً ولا يوجد أصل متفق عليه. ويرى أن لا مسألة تفرض إلا وفي الشرع دليل عليها، إما بالقبول أو الرد[4].

ويقصد بالمصلحة أن يتم بها المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد وجلب المصالح، وهذا ما نقله الشوكاني عن الخوارزمي في توضيحه للمصالح[5].

حكم العمل بالمصالح المرسلة:

اختلف العلماء في حكم المصالح المرسلة على أقوال[6]:

١- منع التمسك بها، قال بذلك الجمهور.

٢- يجوز العمل بها، قال ذلك الإمام مالك والشافعي في القديم.

---

(١) الشنقيطي: نثر الورود: ٢/٥٠٥، الأصفهاني: شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني (٦٧٤هـ - ٧٤٩ هـ)، شرح المنهاج للبيضاوي، قدم له د. عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، المجلد الثاني، مكتبة الرشد، الرياض، طبعة أولى، ١٤١٠هـ، ص٧٦٣، وسيشار إليه فيما بعد بالأصفهاني: شرح المنهاج.

(٢) الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي ت(٥٠٥هـ)، المنخول من تعليقات الأصول، حققه محمد حسين هيتو، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، ص٣٥٥، وسيشار إليه فيما بعد بالغزالي: المنخول.

(٣) الشوكاني: إرشاد الفحول:٢٤٢.

(٤) الغزالي: المنخول: ٣٥٩.

(٥) الشوكاني: إرشاد الفحول: ٢٤٢.

(٦) الشوكاني: إرشاد الفحول: ٢٤٢، ابن الحاجب: منتهى الوصول: ٢٠٨، ابن جُزَي: تقريب الوصول: ١٤٨، الشنقيطي: نثر الورود: ٢/٥٠٥، الغزالي: المنخول: ٣٥٥-٣٦٦، الأصفهاني: شرح المنهاج: ٢/٧٦٣، ابن النّجار: محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النّجار ت(٩٧٢هـ)، شرح الكوكب المنير، تحقيق د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد، الجزء الرابع، مكتبة العبيكان، ط ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ص١٦٩-١٧٠، وسيشار إليه فيما بعد بابن النّجار: شرح الكوكب المنير.

٣- يجوز العمل بها إن كانت ملائمة لأصل كلي من أصول الشرع أو لأصل جزئي، قال بذلك الشافعي.

٤- يجوز العمل بها إن كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كانت معتبرة، قال ذلك الغزالي والبيضاوي، كما لو تترس الكفار بجماعة من المسلمين يجوز قتلهم.

والذي توسع في المصالح المرسلة هم المالكية، لأن السبب في ذلك رعايتهم للمصالح، والمصالح المرسلة تشهد لها أصول الشرع من اعتبار لجلب المصالح ودرء المفاسد.

والفرق بين المالكية والشافعية في أن الشافعية يقدمون أقوال الصحابة على المصالح المرسلة، لذا فكل مصلحة يعلم على القطع وقوعها في زمن الصحابة وامتنعوا عن العمل بها فهي متروكة[1]. والإمام مالك يعتبر المصالح مطلقاً، لأن اعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتباره[2].

خلاصة الكلام أن المصالح التي بنيت عليها الأحكام مصالح معقولة، والله تعالى أوجب علينا ما تدرك عقولنا نفعه وحرم علينا ما تدرك عقولنا قبحه فإذا حدثت حادثة لا حكم للشارع فيها بنى المجتهد حكمه فيها على ما أدركه عقله من نفع أو ضرر كان حكمه على أساس معتبر من الشارع، كما أنّ قضايا الناس ومصالحهم متجددة، فلا بُدَّ أن تعطى أحكاماً تناسبها.

يقول ابن القيّم -رحمه الله-: ((فإنّ الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة))[3]. يتضح

---

(١) الغزالي: المنخول: ٣٦٦.

(٢) الأصفهاني: شرح المنهاج: ٢/٧٦٣.

(٣) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣/٣.

لنا من هذا الكلام أنه لو طبق الحكم المبني على مصلحة متغيرة في ظرف ما أو زمن ما أو مكان ما فآل إلى مفسدة فعلى الحاكم والقاضي ومن له السلطة للعمل بالسياسة الشرعيّة أن يغير الحكم، وهذا التغيير مضبوط بضوابط شرعية منها أنّه لا يحل حراماً ولا يحرم حلالاً، وأن لا يلجأ إلى هذا الحكم السياسي إلا لدرء مفسدة عظيمة أو جلب مصلحة عظيمة، وذلك لأنّ الشريعة أتت لتحقق المصالح، وإذا ما تحققت المصلحة تحقق العدل وهو غاية الشريعة.

ونرى ابن القيّم –رحمه الله– يقرر في موقع آخر أنّ الشريعة ترتكز على مصالح العباد فيقول في ذلك: ((ومن له ذوق في الشريعة، واطلاع على كمالاتها وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد، ومجيئها بغاية العدل، الذي يفصل بين الخلائق، وأنّه لا عدل فوق عدلها، ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح: تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها، وفرع من فروعها، وأن من له معرفة بمقاصدها ووضعها وحسن فهمه فيها لم يحتج معها إلى سياسة غيرها البته)) (١).

وقد صرح ابن القيّم بأنّ السياسة تقوم على المصلحة بقوله: ((إن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة يختلف باختلاف الأزمنة)) (٢).

(١) ابن القيّم: الطرق الحُكميّة: ٤.

(٢) ابن القيّم: الطرق الحُكميّة: ١٤.

شروط العمل بالمصلحة (١):

من أجل أن لا يتخذ الناس إلاههم هواهم، ومن أجل عدم خلط المصلحة الحقيقية بالهوى واللذة، اشترط العلماء شروطاً للعمل بالمصلحة.

أولاً: أن تكون المصلحة حقيقية لا وهمية، مثل مصلحة منع الزوج من تطليق زوجته، فهي مصلحة وهمية لا حقيقية بل هنا مفسدة إذ يرتبط الزوج بزوجته على أساس من الإكراه القانوني.

ثانياً: أن تكون المصلحة مصلحة عامة كلية.

ثالثاً: أن تكون المصلحة ملائمة لمقاصد الشارع، وسمّي ملائماً لموافقته للشرع.

رابعاً: أن لا تكون المصلحة مصلحة ملغاة، أي أن الشارع لم يلغ هذه المصلحة، وذلك مثل من أفتى للملوك بأن يصوموا شهرين متتابعين كفارة لإفطاره في رمضان عامداً، ولم يفته بالإعتاق أو الصدقة. وقد رأى كثير من العلماء أن هذه الفتوى قد انبنت على مصلحة ملغاة، وذلك لأن النّص لم يفرق في الكفارة بين الحاكم والمحكوم.

ومن الأمثلة على المصالح الملغاة أيضاً، الاستسلام للعدو، علماً أنه قد يظهر في أول وهلة أن في الاستسلام للعدو مصلحة وهي حفظ النفوس، ولكن هذه المصلحة غير معتبرة وملغاة، لأنّ مصلحة المحافظة على الدين أرجح.

وكذلك في منع تعدد الزوجات مصلحة، وهذه المصلحة هي تلافي ما يحدث بين الضرائر من منازعات وخصومات قد تؤدي إلى حل الروابط بين الأسر. ولكن

(١) ابن الحاجب: منتهى الوصول: ٢٠٨، ابن جُزي: تقريب الوصول: ١٤٨–١٤٩، ابن تيمية: الفتاوى: ١١/٣٤٢–٣٥٠، الرازي: المحصول: ٦/١٦٢–١٦٤، الغزالي: المستصفى: ١/٢٨٥ الآمدي: سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، مصر، مطبوعات محمد علي صبيح وأولاده، ص١٤٠، وسيشار إليه فيما بعد بالآمدي: الأحكام، محمد مدكور: محمد سلام مدكور: أصول الفقه الإسلامي، دار النهضة، طبعة أولى، ١٩٧٦، ص١٧٥–١٧٨ وسيشار إليه فيما بعد بمحمد مدكور: أصول الفقه، محمد مدكور: مناهج الاجتهاد: ٢٨٦.

هـنالك مصلحة أرجح وهي كثرة النسل وصون أصحاب الشهوات من الوقوع في رذيـلة الزنا وغير ذلك. لذلك تلغى المصلحة الأولى التي هي تلافي ما يحدث بين الضرائر من منازعات.

خامسـاً: أن تكـون المصلحة معقولة في ذاتها بحيث لو عرضت على أهل العقول السليمة تلقوها بالقبول.

سادساً: أن لا يعارض التشريع لهذه المصلحة حكماً أو مبدأ ثابتاً بالنص والإجماع، فمـثلاً لا يصح اعتبار المصلحة التي تقتضي مساواة الابن والبنت في الإرث لأن هذه المصلحة ملغاة فهي تعارض القرآن.

سابعاً: أن يتضمن الأخذ بها دفع حرج لازم، بحيث لو لم يؤخذ بالمصلحة المعقولة في موضعها لكان الناس في حرج.

أدلة الأخذ بالمصلحة:

من الأدلة التي أوردها ابن القيّم في هذا المجال ما يلي:

١) أباح عليه السلام لأُمّته أن يأكلوا من هداياهم وضحاياهم ويتزودوا منها ونهاهم مـرة أن يدّخروا منها بعد ثلاث لدافة* دفت عليهم ذلك العام من الناس، فأحب – عليه السلام– أن يوسع عليهم [١].

وقـد وضح ابن القيّم في زاد المعاد [٢] أن الرسول –عليه السلام– إنما أمر بهذا لأنّـه –عـليه السـلام– أراد أن يطعم ضعفاء الأعراب، الذين لا يجدون ما يأكـلون، وأمره –عليه السلام– من باب المصلحة العامة، فتخزين الطعام وإن

* دفّ: الجنب من كل شيء، الدّفيف: العدو، والدّافة والدّفافة: القوم يجدبون فيمطرون. دافة يقال دف الطائر من باب قتل دفيفاً حرّك جناحيه لطيرانه ومعناه ضرب بهما دفّيه، أي جنباه، ويقال دفت الجماعة تدف من باب ضرب دفيفاً سارت سيراً ليناً فهي دافة، الفيومي: المصباح المنير: ٧٥، ابن منظور: لسان العرب: ٩/١٠٤.

(١) الألباني: صحيح النّسائي: ٣/٩٢٤/ كتاب الضحايا / باب (٣٧) / رقمالحديث (٤١٢٨)، وقال عنه صحيح.

(٢) ابن القيّم: زاد المعاد: ٢/٣١٤.

حقـق مصلحة خاصة إلا أنّ في ذلك ضرراً بالفقراء، لذا نهى –عليه السلام– عن تخزين اللحم بعد ثلاثة أيام.

٢) روي عـنه –عـليه السلام– أنه قطع في ربع دينار [١]، وهذا الفعل منه –عليه السلام– ما هو إلاّ تحقيق للمصلحة العامة، إذ في ذلك ردع للجناة وحفظ للمال وردع لمـن يفكـر بالسرقة يقول ابن القيّم –رحمه الله–: ((قطع اليد في ربع دينار حفظاً للمال)) [٢].

٣) حـبس رسـول الله –صـلى الله عـليه وسلم– في تهمة [٣]، وفعل ذلك –عليه السلام– من باب المحافظة على مصلحة المدعي، فقد يكون المتهم هو صاحب الجـرم فيتسنى له الهرب إذا ما أطلق سبيله، وبالتالي تضيع الحقوق، لذا يجب دفع الضرر بقدر الإمكان [٤].

٤) ضاعف –عليه السلام –الغرم على سارق ما لا قطع فيه، وعاقبه بالجلد[٥] وهذا مـن باب الحفاظ على المصلحة العامة، فحفظ المال مقصد شرعي، لذا أمر –عليه السلام– بعقوبة الذي يسرق مالا قطع فيه وتغريمه ضعف ما سرق وأمر بجلده ما دون الحد[٦].

(١) مسلم: الصحيح: ٣/١٣١٢/ كتاب الحدود / باب (١) / رقم الحديث ١٦٨٤.

(٢) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٢/٨٢-٨٣.

(٣) الألباني: صحيح سنن أبي داود: ٢/٦٩١/ كتاب الأقضية / باب ٢٩ / الرقم (٣٠٨٦)، الزيلعي: نصب الراية: ٣/ ٣١٠.

(٤) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٤/٣٧٣، ابن القيّم: الطرق الحُكميّة: ٧٨، ابن القيّم: زاد المعاد: ٥/٥.

(٥) الطحاوي: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري الطحاوي الحنفي (٢٢٩هـ – ٣٢١هـ)، شرح معاني الآثار، حققه محمد زهدي النجّار، المجلد الثالث، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م، ص١٧٣، وسيشار إليه فيما بعد بالطحاوي: شرح معاني الآثار، وقـال عنه: ((حديث صحيح))، ونص الحديث: ((فرق عليه السلام في الثمار المسروقة بين ما أواه الجرين منها وبين ما لم يأوه، وكان في شجرة، فجعل ما أواه الجرين منها القطع، وفيما لم يأوه الجرين الغرم والنكال)).

(٦) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٤/٣٧٤، ابن القيّم: الطرق الحُكميّة: ٢٠٧.

٥) ولّى -عليه السلام- خالد بن الوليد حين أسلم على حروبه، وذلك سياسة منه -عليه السلام- إذ إن خالد بن الوليد ذو نكاية بالعدو [١]، فتولية خالد من باب تحقيق المصلحة العامة، فقد نظر -عليه السلام- في مآل تولية خالد قيادة الجيش المسلم، فوجد -وإن كان حديث الإسلام- أنّه ذو نكاية بالعدو.

ولــه من الفطانة والذكاء ما يجعله قادراً على قيادة الجيوش، ولذا كانت تولية خالد بن الوليد من باب تحقيق المصلحة العامة ألا وهي النّصر لأمة الإسلام.

٦) قــدم - عليه السلام- زيداً في الولاية على جعفر مع أنه ابن عمه وزيدٌ مولى لــه، وذلك لأنّ زيداً أسبق للإسلام من جعفر، وقال عليه السلام: ((إن تطعنوا فــي إمــارة أســامة فقد طعنتم في إمارة أبيه من قبل، وأيمُ الله إن كان خليقاً للإمارة ومن أحب الناس إليّ)) [٢]. نلاحظ أن النبي - عليه السلام- قد أرسى فــي هذا الموقف مبدأ العدالة، فكل إنسان يجب أن يأخذ حقه بغض النظر عن كونه قريباً أو بعيداً، ويتم بهذا المحافظة على مصالح الأمة.

علق ابن القيّم -رحمه الله - على هذا الموقف بقوله: ((المقصود أن هديه - صــلى الله عليه وسلم- تولية الأنفع للمسلمين وإن كان غيره أفضل)) [٣]. فهنا تقديم الرسول -عليه السلام- زيداً على ابن عمه جعفر من باب تحقيق المصلحة العامة، والمصــلحة هــنا تقديــم الأسبق للإسلام على القريب، وإعطاء كل ذي حق حقه، ويشترط في هذا التقديم أن يكون المقدم كفؤاً لتحمل المسؤولية.

٧) أمّــر -عــليه السلام- أسامة بن زيد مكان أبيه [٤]، لأنه سيكون أحرص على طــلب ثــأر والده، لذا سيكون أكثر نكاية وقتالاً لأعداء الله ورسوله، وبالتالي تتحقق مصلحة عامة للمسلمين وهي نصر الأمة [٥].

(١) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ١٠٦/١.
(٢) العسقلاني: فتح الباري على البخاري: ١٧٩/١٣/ كتاب الأحكام / باب ٣٣ / رقم الحديث ٧١٨٧.
(٣) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ١٠٧/١.
(٤) العسقلاني: فتح الباري على البخاري: ١٩١/١٣/كتاب الأحكام باب ٣٣/ رقم الحديث (٧١٨٧).
(٥) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ١٠٦/١.

٨) قــال الهــرماس بــن حبيب عن أبيه قال: أتيت النّبيّ - صلى الله عليه وسلم- بغــريم لــي، فقــال: إلــزمه، ثــم قال لي: يا أخا بني تميم ما تريد أن تفعل بأسيرك)) [١].

نــرى من هذا الحديث أن الحبس على زمنه - عليه السلام- إنما هو تعويق للشخص المدعى عليه [٢]، وفي هذا الحبس مصلحة، وفي هذا مطلب شرعي.

٩) اتخــذ عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- زمن ولايته حبساً، فقد اشترى داراً مــن صفوان بن أمية بأربعة آلاف وجعلها حبساً [٣]، وفعله -رضي الله عنه- مبني على المصلحة العامة، فمن قام بجناية وجريمة وجب تأديبه وردع غيره بــه، وبهــذا تصان المصالح الخاصة من المساس ويتمّ بذلك صون المصالح العامة [٤].

١٠) كــان - عليه السلام- يتولى أمر ما يليه بنفسه ويولي فيما بعد عنه، كما ولى على مكة عَتّاب بن أُسيد، وعلى الطائف عثمان بن أبي العاص الثقفي، وعلى قرى عُرينة خالد بن سعيد بن العاص، وبعث علياً ومعاذ بن جبل وأبا موسى الأشــعري إلى اليمن، وتوليته - عليه السلام- من يقوم بمهامه، فيما بعد عن

(١) أبــو داود: السنن: ٤٦/٤/ كتاب الأقضية / باب ٢٩/ رقم الحديث ٣٦٢٩، ابن ماجة: السنن: ١٥٢/٣، كتاب الصدقات / رقم الحديث (٢٤٢٨)، المزّي:جمال الدين أبو الحجاج يوسف بن الزكي عبد الرحمن بن يوسف المزي ت(٧٤٢هـــ)، تحفــة الأشراف لمعرفة الأطراف، مع كتاب النكت الظراف على الأطراف، تعليقات الحافظ ابن حجــر العسقلاني ت(٨٥٢هـــ)، إشراف عبدالصمد شرف الدين، المجلد الحادي عشر، الناشر الدار القيّمة، طبعة ١٣٩٤هـــ - ١٩٧٤م، ص١٣٤، رقــم الحديــث (١٥٥٤٤)، وسيشار إليه فيما بعد بالمزي: تحفة الأشراف، الألــباني: محمــد ناصــر الديــن الألباني، ضعيف سنن أبي داود، أشرف عليه زهير الشاويش، الرياض، المكتب الإســلامي، طبعة أولى، ١٤١٢هـــ - ١٩٩١م، ص٣٦٠، باب ٢٩، رقم الحديث ٧٨٣، وسيشار إليه فيما بعد بالألباني: ضعيف سنن أبي داود.
(٢) ابن القيّم: الطرق الحكميّة: ٧٨.
(٣) البيهقي: السنن: ٣٤/٦/ كتاب البيوع.
(٤) ابن القيّم: الطرق الحكميّة: ٧٨.

مكــة من باب تحقيق المصلحة العامة للمسلمين، أي لابد من والٍ يدير شؤون الأمة ومصالحها، وإلا ضاعت الحقوق، وتمت الفوضى في البلاد [١].

١١) أمر الرسول – صلى الله عليه وسلم– المسلمين بالهجرة إلى الحبشة في بداية الدعــوة [٢]، وقــد كــان سبب هذا الأمر – كما ذكره ابن القيّم – ازدياد أذى المشركين للرسول –عليه السلام– والمسلمين [٣]، فالرسول الكريم رأى أنّه من المصــلحة العامــة هجــرة المسلمين، وإن ترتب على ذلك ضرر لهم بتركهم أموالهم وأهلهم، ولكن هذا الضرر بسيط بالنسبة لما سيحقق الإسلام من نصرة ونشر للدعوة الإسلامية.

١٢) كــان من سياسته –عليه السلام– أنه يأمر أمير سريته أن يدعو قبل القتال[٤]، وذلك بناء على أن الدعوة أتت لنشر الدين لا للقتل، فمصلحة نشر الدين أولى من القتل[٥].

١٣) وكــان –عــليه الســلام– إذا ظفــر بعدوه أمر منادياً فجمع الغنائم كلها فيبدأ بالأسلاب ويعطيها لأهلها، ثم يخرج خمس الباقي فيضعه حيث أراد الله – عز وجــل– وأمر به من مصالح الإسلام ثم يرضخ* من الباقي لمن لا سهم له من النســاء والصــبيان والعــبيد ثم يقسم الباقي بالسوية بين الجيش للفارس ثلاثة أسهم، وللراجل سهم [٦].

فــي قسمته –عليه السلام– عدالة تصيب الجميع، فهو –عليه السلام– يعطي مــن الغنيمة من له دور في الجهاد، وكل يعطيه بحسب دوره في الجهاد، وإعطاؤه

---

(١) ابن القيّم: الطرق الحكميّة: ١٩٢.

(٢) العسقلاني: فتح الباري: ١٠/٢٨٥/ كتاب اللباس / باب ١٦ / رقم الحديث ٥٨٠٧.

(٣) ابن القيّم: زاد المعاد: ١/٩٧.

(٤) مسلم: الصحيح: ٣/١٣٥٦/ كتاب الجهاد والسير / باب ٢ / ١٧٣١.

(٥) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/١٠٠

* تعني كلمة يرضخ العطاء القليل. الفيومي: المصباح المنير: ٨٧.

(٦) الطحاوي: شرح معاني الآثار: ٣/٢٧٦.

–عــليه السلام– من شارك في الجهاد حث له على المشاركة في الغزوات القادمة، وفي هذا مصلحة للمسلمين [١].

١٤) أمر –عليه السلام– في فتح مكة بإيقاد النّيران ليلة الدخول إلى مكة، كما أمر العــباس أن يحــبس أبــا سفيان عند خطم الجبل حتى عرضت عليه عساكر المســلمين[٢]. وفعلــه –عليه السلام– من باب المصلحة، ففي ذلك إظهار لقوة وشــوكة الإســلام لرســل العدو، فينقلون ما رأوا، فيدبّ الرّعب في نفوسهم، وبالتالي يَسْهُل دخول مكة دون قتال [٣].

١٥) كــان من سياسته –عليه السلام– أن يبعث العيون، ولا ينتظر قدوم العدو إذا ســمع بــه،كما سار إلى هوازن حتى لقيهم بحُنين [٤]، وذلك من أجل مصلحة رفــع معــنويات الجيــش الإسلامي، وإخافة العدو، إذ سيحسب أنه لولا قوة الإسلام لما خرج –عليه السلام– لقتالهم [٥].

١٦) إن الرسول –صلى الله عليه وسلم– أمّر على وفد ثقيف لما أسلموا عثمان بن أبــي العــاص[٦]، وكان أصغرهم وذلك حسن سياسة منه عليه السلام، إذ إنّه أفضلهم وأعلمهم بكتاب الله وافقههم بدينه.

وفــي تكليفه عليه السلام لعثمان بن أبي العاص مصلحة واضحة، في كونه عالماً بأمور الشرع، وهذا لا يتناقض مع صغر سنه، وعليه فإن القوم سيرجعون له في أمور دينهم، وفي هذا حفظ الدين، وهذا مقصد مطلوب شرعاً[٧].

---

(١) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/١٠٠-١٠١.

(٢) البيهقي: السنن: ٩/١١٨-١١٩/ كتاب السير.

(٣) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/٤٢٨.

(٤) مسلم: الصحيح: ٣/١٣٩٨-١٤٠٢ / كتاب الجهاد / باب ٢٨ / رقم الحديث (١٧٧٥-١٧٧٧).

(٥) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/٤٧٩.

(٦) أحمد: المسند: ٤/٢١٨/ رقم الحديث ١٧٩٤٢، طبعة مؤسسة قرطبة.

(٧) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/٦٠١.

١٧) روي أن يهودياً رضّ رأس جارية بين حجرين على أوضاحٍ لها، أي حُليّ، فأُخذ فاعترف فأمر -عليه السلام- أن يُرضّ رأسه بين حجرين[١]. نرى في هذا الحديث أنّ الرسول -عليه السلام- أقام القصاص على اليهودي، وفي ذلك من المصلحة ما فيه، فيرتدع به غيره، ويتمّ بذلك حفظ حياة الأفراد وتحقيق الأمن[٢].

١٨) روي أنّ قوماً احتفروا بئراً باليمن، فسقط فيها رجل فتعلق بآخر، والثاني بالثالث، والثالث بالرابع، فسقطوا جميعاً، فماتوا، فارتفع أولياؤهم إلى علي بن أبي طالب، فقال: اجمعوا من حفر البئر من النّاس، وقضى للأول بربع الديّة، لأنّه هلك فوقه ثلاثة، والثاني بثلثها، لأنّه هلك فوقه اثنان، وللثالث بنصفها، لأنّه هلك فوقه واحد، وللرابع بالدية تامة، فأتوا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- العام المقبل، فقصوا عليه القصة، فقال: « هو ما قضى بينكم »[٣].

فهنا علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- قضى بينهم واجتهد ليتوصل إلى الحق وقد أقره عليه السلام على قضائه[٤]، وظهر بهذا القضاء حسن سياسة علي -رضي الله عنه-، إذ أدى قضاؤه العادل إلى نزع فتيل الثأر الذي كان سيدمر جميع الأطراف، وبهذا فقد حقق مصلحة فردية، واجتماعية.

١٩) قال عليه السلام في الرجل الذي ينكح الرجال: « اقتلوا الفاعل والمفعول به »[٥]، وهذا الحكم من باب التعزير وتغليظ العقوبة، لئلا يتجرأ غيرهم على

---

(١) مسلم: الصحيح: ٣/١٣٠٠/ رقم الحديث ١٦٧٢ / كتاب القسامة / باب (٣).

(٢) ابن القيّم: زاد المعاد: ٥/٩.

(٣) إتحاف السادة: ٤/١٣٧/ كتاب القضاء / باب ١٢ / رقم الحديث ٥٥٧٨، الهيثمي: مجمع الزوائد: ٦/٢٨٧، وقال عنه: ((رواه أحمد وفيه حنش وثّقه أبو داود، وفيه ضعف، رجاله رجال الصحيح)).

(٤) ابن القيّم: زاد المعاد: ٥/١٤.

(٥) الحاكم: المستدرك: ٤/٣٥٥/ كتاب الحدود، قال عنه: ((هذا حديث صحيح الإسناد و لم يخرجاه)).

فعل ذلك، والنظر في مآلات الأفعال أمر معتبر مقصود شرعاً، وعلى هذا فمن المصلحة العامة تشديد العقوبة على هذا النوع من الفساد[١].

٢٠) قال عليه السلام: « لا تنكح الأيم حتى تستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن»، قالو: يا رسول الله كيف إذنها ؟ قال: « أن تسكت» [٢]، يحث الحديث على استئذان المرأة في الزواج، وتكون موافقتها على هذا الزواج بالصّمت، وقد ذكر ابن القيّم أنّ على ولي الأمر أن لا يجبر وليته على الزواج ممن لا ترضى ورأى أنّ ليس للأب أن يتصرف ولو بشيء يسير من مالها إلاّ برضاها، فكيف يجوز له أنْ يزوجها بدون رضاها، والرسول -عليه السلام- يقول: « اتقوا الله في النساء، فإنهن عوان عندكم» [٣]، كما أن تزويجها ممن ترغب يوافق مصالح الأمة، ويحقق مقاصد النكاح[٤].

أمّا إذا تمّ تزويجها ممن لا ترضى، فإن مآل هذا الزواج إلى الطلاق القريب أو البعيد، وهذه مفسدة نهى الله -عز وجل- عنها.

٢١) كان -عليه السلام- يشاور في الأمور الجزئية التي لا ترجع إلى أحكام، كالنزول في منزل معين أو وضع أمير وذلك لقوله تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ ﴾[٥]، وفي فعله -عليه السلام- إرشاد للقادة والولاة في اتخاذهم لمبدأ

---

(١) ابن القيّم: زاد المعاد: ٥/٤٠-٤١.

(٢) مسلم: الصحيح: ٢/١٠٣٦/ كتاب النّكاح / باب (٩) / رقم الحديث ١٠٣٦.

(٣) الألباني: محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن ابن ماجة لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني ت(٢٧٥هـ)، المجلد الثاني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، طبعة أولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ص١٢٠، كتاب النكاح / باب (٣) / رقم الحديث ١٥١٣ / وقال عنه: ((حسن))، وسيشار إليه فيما بعد بالألباني: صحيح سنن ابن ماجة.

(٤) ابن القيّم: زاد المعاد: ٥/٩٦-٩٨.

(٥) سورة آل عمران: ١٥٩.

الشورى إذ بها يتحقق الخير، فرأي الجماعة أصوب من الرأي المنفرد، وبهذا تتحقق مصالح الأمة الفردية والجماعية، وهذا ما تدعو إليه الشريعة [١].

٢٢) روي أن رسـول الله –صـلى الله عـليه وسلم– قضى بابنة حمزة الحضانة لخالـتها، وقد تنازع فيها ابنا عمها علي وجعفر ومولاها وأخو أبيها الذي كان رسـول الله –صلى الله عليه وسلم– آخى بينه وبينه، وخالتها يومئذ لها زوج غير أبيها، وذلك بعد مقتل حمزة [٢].

ويرى ابن القيّم أن حكم النبيّ عليه السلام مما يتفق مع قواعد الفقه وأصول الشريعة والمصلحة، والحكمة والعدل هو غاية الاحتياط للبنت والنظر لها [٣]، وذلك لأن خالتها بمقام والدتها، وفيها من حنان الأم، وهذا من مصلحة الصغيرة، إذ ترى في خالتها عطف أمها.

٢٣) قـام أبو بكر –رضي الله عنه– بجمع القرآن الكريم [٤]، وذلك عندما استشهد فـي وقعة اليمامة سبعون من القراء فخاف أبو بكر –رضي الله عنه– ضياع القرآن، فقام بجمع القرآن الكريم، وكان ذلك بمشورة من عمر بن الخطاب – رضي الله عنه– وهذا التصرف من الخليفة مبني على مصلحة حفظ الدين من التـبديل والتحريف والنسيان [٥]، ويؤول هذا الفعل في نهاية المطاف إلى حفظ مصلحة ضرورية.

٢٤) روي أن عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– أجل امرأة المفقود أربع سنوات، وأمرها بعد ذلك أن تتزوج، فقدم زوجها المفقود فخيره عمر بين امرأته وبين مهـرها [٦]. وفي فعله –رضي الله عنه– تحقيق لمصلحة خاصة، فبقاء المرأة

---

(١) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣٠٢/٣، ٣٧٥/٥.

(٢) العسقلاني: فتح الباري: ٣٥٨/٥/ كتاب الصلح / باب ٦ / رقم الحديث ٢٦٩٩.

(٣) ابن القيّم: زاد المعاد: ٤٨٥/٥–٤٩٠.

(٤) ابن بلبان: صحيح ابن حيان: ٣٥٩/١٠/كتاب السير/رقم الحديث ٤٥٠٦

(٥) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٢١٠/١، ٣٤/٣.

(٦) الإمام مالك: الموطأ: ٥٧٥/٢/ كتاب الطلاق / باب ٢٠ / رقم الحديث (٥٢).

معـلقة لا تـدري هـل زوجهـا مع الأحياء أم الأموات، ضرر يعود عليها، والإسـلام يمـنع الضـرر، فلا ضرر ولا ضرار، لذا رأى عمر –رضي الله عنه– أن تتزوج، فإن قدم زوجها خيَّره بين زوجته ومهرها [١].

٢٥) قام عثمان بن عفان بحرق المصاحف، ولم يبق إلا مصحف واحد[٢]، وفي هذا التصـرف حفـظ الدين، وهو مقصد من مقاصد الشريعة، وبه تتحقق مصالح الدنيا والآخرة [٣]، يقول ابن القيّم –رحمه الله–: «جرى من الخلفاء الراشدين مـن القتل والمثل ما لا يجحده عالم بالسير ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة»[٤].

٢٦) حرّق علي –رضي الله عنه– الزنادقة[٥]، وفي هذا تغليظ للعقوبة، حفاظاً على المصلحة العامّة ومصلحة الدين وتغليظ العقوبة لأنّهم معول هدّام في المجتمع الإسلامي يهدم الدين والأخلاق[٦].

٢٧) قـام عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– بتدوين الدواوين، وهو أول من دون الدواويـن[٧]، وبفعلـه هـذا حقّق مصلحة عامة للمسلمين ونظم شؤون دولة الإسلام، وجعل أمورها دقيقة وموثّقة، وتصرفه هذا مبني على المصلحة [٨].

٢٨) كـتب خـالد بن الوليد إلى أبي بكر –رضي الله عنهما– أنه وجد في بعض نواحي العرب رجلاً ينكح كما تنكح المرأة فاستشار أصحاب النبيّ –صلى الله

---

(١) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٥٣/٢.

(٢) العسقلاني: فتح الباري: ٦٢٧/٨/ كتاب فضائل القرآن / باب (٣) / رقم الحديث (٤٩٨٧).

(٣) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣٧٢/٤، ٣٧٤.

(٤) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣٧٢/٤.

(٥) الحُميـدي: أبو بكر بن عبد الله بن الزبير الحميدي ت(٢١٩هـ)، حقق أصوله حبيب الرحمن الأعظمي، المسند، المجلد الأول، ص٢٤٤، رقم الحديث ٥٣٣، وسيشار إليه فيما بعد بالحُميدي: المسند، العسقلاني: فتح الباري: ٦/ ١٧٣/ كتاب الجهاد / باب ١٤٩ / رقم الحديث (٣٠١٦).

(٦) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣٧٢/٤.

(٧) البيهقي: السنن: ٣٦٠/٦/ كتاب قسم الفيء والغنيمة، البرهان فوري: كنز العمال: ٥٥٩/٤/١١٦٤٨.

(٨) ابن القيّم: زاد المعاد: ٥٧٤/٣.

عليه وسلم– وفيهم أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب –رضي الله عنه– وكان أشـدهم قولاً، فقال: ((إن هذا الذنب لم تعص الله به أمة من الأمم إلا واحدة، فصـنع الله بهـم مـا قد علمتم، أرى أن يحرقوه بالنّار)) (١)، أمر الصحابة –رضـوان الله عليهم– بتحريق من يرتكب هذا العمل الشنيع، لأنّه إذا ابتليت به أمّـة من الأمم، فإنَّ هذا يعني نهاية المطاف بالنسبة لها، لذا رأينا الصحابة –رضـوان الله عليهم– يشددون على من قام بهذه الجريمة، وفي تشديد العقوبة، مصلحة تعود على المجتمع، إذ يتمّ بذلك حمايته من الفساد والرذائل (٢).

٢٩) روي أنَّ العـباس قـال في اللوطي أنّه يرمى من شاهق (٣)، كذلك رأى ابن عباس وعلي بأنّهما يقتلان بالحجارة (٤).

يقول ابن القيّم في ذلك: ((وهذا الحكم على وفق حكم الشارع، فإنَّ المحرمات كلّما تغلّظت، تغلظت عقوبتها)) (٥)، وتغليظ العقوبة فيها عقوبة للجاني وردع لغيره، وفي هذا مصلحة للأمّة(٦).

٣٠) قدم وفد ثقيف على الرسول –عليه السلام–، وأسلموا (٧)، ثم ذهبوا إلى قومهم ودعوهـم إلى الإسـلام بأسلوب حسن، وقد أطلق ابن القيّم –رحمه الله– على طريقتهم هذه بأنّها سياسة حسنة (٨)، فقد جعلوا قومهم يسلمون، وبالتالي حققوا مصلحة عامة للمسلمين ألا وهي نشر الدين بطريقة حسنة، وحفظ مقصد الدين مطلوب شرعاً.

---

(١) البرهان فوري: كنز العمال: ٥/٤٦٩/١٣٦٤٣، البيهقي: السنن: ٨/٢٣٢/ كتاب الحدود.

(٢) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٤/٣٧٨.

(٣) البيهقي: السنن: ٨/٢٣٢/ كتاب الحدود.

(٤) البيهقي: السنن: ٨/٢٣٢–٢٣٣/ كتاب الحدود، الترمذي: السنن: ٤/٤٧/ كتاب الحدود / باب (٢٤) / الرقم (١٤٥٦).

(٥) ابن القيّم: زاد المعاد: ٥/٤٠–٤١.

(٦) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٤/٣٧٤.

(٧) العسقلاني: فتح الباري: ١/١٥٧/ كتاب الإيمان / باب (٤٠) / رقم الحديث (٥٣).

(٨) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/٦٠١.

ومن الأمثلة التي ذكرها ابن القيم على المصلحة تصرف الإمام بأمور رعيته وذلـك بناء على قاعدة تصرف الإمام على رعيته منوط بالمصلحة. يقول الزرقا: "هـذه القـاعدة –وقصد قاعدة تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة– ترسم حـدود الإدارة العامـة والسياسـة الشـرعية في سلطان الولاة وتصرفاتهم على الـرعية"(١). ويقـول ابن نجيم: "إذا كان فعل الإمام مبنياً على المصلحة فيما يتعلق بالأمور العامة، لم ينفذ أمره شرعاً، إلا إذا وافقه فإن خالفه لم ينفذ"(٢).

ومن الأمثلة التي طرحها ابن القيّم – رحمه الله–:

١– إذا لـم يجـد السلطان من يوليه إلا قاضياً لم تتوفر فيه شروط القضاء، فله أن يعيـن هـذا القاضي، لأنّه لا يصح أن يعطل مصالح النّاس، وعليه أن يعين الأمثل فالأمثل، إذ إن تصرفه على رعيته منوط بالمصلحة (٣).

٢– للإمـام التغريم بالمال، والتغريم قد يكون مقدراً وهو ما قابل المتلف، إما لحق الله كإتلاف الصيد في الإحرام، أو لحق النّاس، كعقوبة القاتل لمورثه بحرمانه من ميراثه.

والـنوع الثاني التغريم غير المقدر وهذا النوع يترك أمره لاجتهادات الأئمة بحسـب المصالح، وقد اختلف العلماء في حكمه، ورجح ابن القيّم أن هذا يُرجع فيه إلى اجتهاد الإئمة في كل زمان ومكان بحسب المصلحة (٤).

٣– للإمام أن ينظم أمور الحج بما يحقق المصلحة العامة، فهذا عمر – رضي الله عنه– اختار للنّاس الإفراد بالحج (٥).

---

(١) الزرقا: المدخل: ٢/١٠٥.

(٢) ابن نجيم: الأشباه والنظائر: ١٢٤.

(٣) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٤/١٩٧.

(٤) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٢/١١٧–١١٨.

(٥) مسلم: الصحيح: ٢/٨٩٨–٩٠٠/ كتاب الحج / باب (٢٣) رقم الحديث (١٢٢٦).

ويعــلق ابن القيّم على فعل عمر –رضي الله عنه– بقوله: ((إن هذا وأمثاله سياســة جزئية بحسب المصلحة، يختلف باختلاف الأزمنة، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمّة إلى يوم القيامة ولكل عذر وأجر)) [1].

٤– للحاكم أن يُكْرِهَ المحتكرين على بيع ما عندهم بقيمة المثل، وذلك مثل من عنده طعــام لا يحــتاج إليــه والنّاس في مخمصة، أو سلاح لا يحتاج إليه، والنّاس يحتاجون إليه للجهاد، وتصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة[2].

٥– لولي الأمر أن يمنع اختلاط الرجال بالنّساء في الأسواق، ومجامع الرجال، كما له أن يمنع المرأة الشابة من أن تجلس إلى الصناع [3].

٦– يــترك الأمــر للإمام في تقسيم الأراضي المفتوحة أو إبقائها بأيدي أهلها، كما فعــل عمــر بــن الخطاب، إذا أبقى الأراضي المفتوحة بأيدي أهلها مقابل أن يدفعوا مبالغ معينة[4]، وهذا التصرف منه مبني على مصلحة الرّعيّة، إذ أراد أن لا تــبقى الأراضي بأيدي فئة قليلة من النّاس، وبالتالي يؤثرون على الدولة وعلى حياة النّاس ومعاشهم[5].

٧– ينبغي على الإمام أن يبعث العيون ومن يدخل بين عدوه ليأتيه بخبرهم، وله أن يســتعير الســلاح مــن المشركين والأعداء لقتالهم، وهذا التصرف من الإمام حسب ما يراه من المصلحة العامة[6].

---

(1) ابن القيّم: الطرق الحُكميّة: ١٤–١٥.

(2) ابن القيّم: الطرق الحُكميّة: ١٨٨.

(3) ابن القيّم: الطرق الحُكميّة: ٢١٧.

(4) البيهقي: السنن: ٣١٨/٦/ كتاب قسم الفيء والغنيمة.

(5) ابن القيّم: زاد المعاد: ٤٣٢/٣–٤٣٤.

(6) ابن القيّم: زاد المعاد: ٤٧٩/٣.

٨– للإمــام حســب مــا يراه من المصلحة أن يخمس السلب، إذا كان هذا السلب كثيراً[1]، ولــه أن لا يعطي السّلب للمجاهد إذا كانت الغنيمة كبيرة ولها تأثير على سير الأمور ومجريات الأحداث، كالطائرات والصواريخ والدبابات.

٩– للإمــام أن لا يطــلع رعيــته عــلى جميــع الأمور وذلك حسب ما يراه من المصلحة[2].

١٠– للإمام معاقبة من استوجب العقاب بحسب ما يراه من المصلحة، فله أن يهجر مــن استوجب العتاب، يقول ابن القيّم: ((للإمام والعالم، والمطاع، هجران من فعل ما يستوجب العتب، ويكون هجرانه دواء له بحيث لا يضعف عن حصول الشــفاء بــه، ولا يــزيد فــي الكمّيّة والكيفيّة عليه فيهلكه، إذ المراد تأديبه لا إتلافه))[3].

١١– للإمــام أن يضــع الرجل المناسب في المكان المناسب، فله أن يولي ويعزل بحسب ما يراه من المصلحة [4].

١٢– للإمام أن يصرف في مصلحة المسلمين والجهاد الأموالَ التي كانت تصرف عــلى المشــاهد والطواغيــت كالأصــنام المصنوعة من الذهب أو الصّلبان، فتصرف الإمام على رعيته منوط بالمصلحة[5].

١٣– للإمام أن يعزر الجاني بما يراه مناسباً من التعازير، وله أن يقتله للمصلحة، لأن الرســول عليه السلام أمر بقتل من يشرب الخمر للمرة الثالثة أو الرابعة [6]، وذلك تحقيقاً للمصلحة العامة، إذ يردع به غيره من الفساق [1].

---

(1) ابن القيّم: زاد المعاد: ٤٩٤/٣.

(2) ابن القيّم: زاد المعاد: ٥٧٤/٣.

(3) ابن القيّم: زاد المعاد: ٥٧٨/٣.

(4) ابن القيّم: زاد المعاد: ٦٦٨/٣–٦٦٩.

(5) ابن القيّم: زاد المعاد: ٥٠٧/٣.

(6) الألباني: صحيح أبو داود: ٨٤٨/٣/ كتاب الحدود / باب (٣٧) الرقم (٣٧٦٤)، وقال عنه: ((حسن صحيح)).

١٤- يتصرف الإمام بالأسرى بحسب ما يراه مناسباً لتحقيق المصلحة، فله أن يمن أو يفـدي أو يقتل، وكل ذلك منوط بتحقيق المصلحة فمتى ما رجحت مصلحة المن عمل بها، ومتى ما رجحت مصلحة الأسر عمل بها [٢].

١٥- للإمــام أن يضــع شروطاً على من يصالح من الكفار كأن يعطوا المسلمين السـلاح عاريـة إن احتاجوا أو أن يكرموا رسله[٣]، كما أن له أن يولي من يشـاء- وإن سـأله الإمارة- حسب ما يراه من المصلحة، كما له أن يقيل من ولاه للمصلحة[٤].

١٦- يجوز للإمام أن يطلب ابتداء منه صلح العدو إذا رأى المصلحة للمسلمين[٥].

(٤) الاستصحاب

الاستصحاب هو: ((استدامة إثبات ما كان ثابتاً أو نفي ما كان منفياً)) [٦].

وقيل هو:((الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الأول))[٧]

وقيل هو: ((دوام الحكم الثابت بدليل)) [٨].

---

(١) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/١٠٩.

(٢) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/١٠٩-١١٠، ٥/٦٦.

(٣) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/٦٤٣.

(٤) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/٦٦٨-٦٦٩.

(٥) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/٣٠٤.

(٦) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ١/٣٣٩.

(٧) الأسـنوي: جمـال الديـن عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي الشافعي ت(٧٧٢هـ)، نهاية السول في شرح منهاج الأصـول لناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي ت(٦٨٥هـ)، ومعه حواشيه المفيدة المسماة: ((سلم الوصول لشرح نهاية السول))، المجلد الرابع، عُنيت بنشره جمعية نشر الكتب العربية بالقاهرة، ١٣٤٥هـ، المطبعة السلفية، عـالم الكـتب، بـيروت ١٩٨٢م، ص٣٥٨، وسيشار إليه فيما بعد بالأسنوي: نهاية السول، الأصفهاني: شرح المنهاج: ٢/٧٥٦.

(٨) الـبغدادي: أحمـد بـن علي بن برهان البغدادي، الوصول إلى الأصول، تحقيق عبد الحميد علي أبو زنيد، مكتبة المعـارف، الرياض، طبعة أولى، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ص٣١٧، وسيشار إليه فيما بعد بالبغدادي: الوصول إلى الأصول.

وقيل هو: ((ما ثبت ولم يظهر زواله، ظنّ بقاؤه)) [١].

وقيل هو: ((استصحاب الماضي في الحاضر)) [٢].

والاستصـحاب يـندرج تحت قاعدة:((الأصل بقاء ما كان على ما كان، أي ينظر للشـيء عـلى أي حـال كـان فيحكم بدوامه إلى ذلك الحال ما لم يقم دليل على خلافه))[٣].

نلاحـظ مـن هذه التعريفات أنّه يقصد بالاستصحاب أن يحكم بتحقيق شيء وثـبوته بناء على تحقق وثبوت ذلك الشيء في وقت من الأوقات، أي ما ثبت في الزمن الماضي، فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل، ما لم يوجد ما يغيره.

أنواع الاستصحاب

أورد الشوكاني في إرشاد الفحول نقلاً عن الزركشي أقسام الاستصحاب كما يلي[٤]:

١) استصـحاب ما دلّ العقل والشرع على ثبوته ودوامه، مثال ذلك دوام الحلّ في المنكوحة بعد تقرير النكاح، وهذا لا خلاف في وجوب العمل به.

٢) استصحاب العدم الأصلي المعلوم بدليل العقل في الأحكام الشرعيّة كبراءة الذمة مـن التكليف حتى يدلّ دليل شرعي على تغييره كوجوب صلاة سادسة، وأجمع على أن هذا لا خلاف فيه.

---

(١) الأصفهاني: شرح المنهاج للبيضاوي: ٢/٧٥٥.

(٢) السـيوطي: جـلال الدين عبد الرحمن السيوطي ت(٩١١هـ)، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، طبعة أخيرة، ١٣٧٨هـ - ١٩٥٩م، ص٧٦ وسيشار إليه فيما بعد بالسيوطي: الأشباه والنظائر.

(٣) علي حيدر: علي حيدر ، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تعريب المحامي فهمي الحسيني، المجلد الأول، دار الكتب العلمية، ص(٢٠)، وسيشار إليه فيما بعد بعلي حيدر: درر الحكام.

(٤) الشوكاني: إرشاد الفحول: ٢٣٨.

٣) استصحاب الحكم العقلي عند المعتزلة أي يعملون بالعقل حتى يأتي دليل من الشرع يغيره، وهذا لا خلاف فيه عند أهل السنة أنه لا يعمل به.

٤) استصحاب الدليل مع احتمال المعارض إمّا تخصيصاً إن كان الدليل ظاهراً، أو نسخاً إن كان الدليل نصاً، فهذا أمر معمول به إجماعاً.

وهذا عند الجمهور يسمى استصحاباً.

٥) استصحاب الحكم الثابت بالإجماع، وهذا القسم هو محل نزاع بين الفقهاء.

ويقصد بذلك أن يتفق على حكم في حالة ثم يتغير صفة المجمع عليه، فيختلفون فيه فيستدل من لم يغير الحكم باستصحاب الحال. مثال ذلك إن المتيمّم إذا رأى الماء في أثناء صلاته لا تبطل صلاته، لأنّ الإجماع منعقد على صحتها قبل ذلك، فاستصحب إلى أن يدلّ دليل على أن رؤية الماء مبطلة.

وقال باستصحاب الحال جميع الفقهاء ما عدا الحنفية [١].

من الأمثلة التي أوردها ابن القيّم رحمه الله على هذه القاعدة:

١- الأصل بقاء المتطهر على طهارته ولا يؤمر بالوضوء مع الشك في الحدث[٢].

٢- إذا وجد مع كلب الصيد كلاب أخرى، فلا يؤكل الصيد، لأن الأصل في الصيد التحريم[٣].

أما علاقة الاستصحاب بالسياسة الشرعية، فهي كما يلي:

الاستصحاب أخذ علة الشيء الذي حدث أولاً ثم يستمر إلى الوقت الثاني،

---

(١) الأسنوي: نهاية السول: ٣٥٨/٤، التلمساني: أبو عبد الله محمد بن أحمد المالكي التلمساني (٧١٠هـ- ٧٧١هـ)، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، حققه عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية، بيروت -لبنان، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م، ص ١٢٨، وسيشار إليه فيما بعد بالتلمساني:مفتاح الوصول، الغزالي: المنخول: ٣٧٣.

(٢) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣٤٠/١.

(٣) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣٤٠/١.

وذلك بناء على المصلحة، والحفاظ على علة النّص الأول يسمى سياسة تشريع، وبمعنى آخر الاستصحاب هو استدامة أمر ثابت أو منفي في السابق على الحاضر. وذلك لمصلحة اقتضت ذلك، والمصلحة تنادي بها السياسة الشرعية.

(٥) مراعاة الخلاف:

ويقصد بمراعاة الخلاف: (اعتبار الخلاف) أي المسائل المختلف فيها روعي فيها قول المخالف للمالكية، وإن كانت المخالفة على خلاف الدليل الراجح عند المالكية [١]، ويجب ملاحظة أن هذا المبدأ قال به المالكية.

ومثال ذلك أن النكاح الفاسد، وإن اختلف فيه، فإنه يثبت به الميراث، وكذلك من صلى مع الإمام الركوع وكبر للركوع ونسي أن يكبر تكبيرة الإحرام، فإنه يكمل صلاته مع الإمام مراعاة لقول من قال إن تكبيرة الركوع تجزئ عن تكبيرة الإحرام. وقد اختلف الأصوليون في حجية هذا الأصل.

أما صلة مراعاة الخلاف بالسياسة الشرعيّة،فترجع إلى أنّ الفقيه المالكي يترك العمل بالقاعدة الراجحة عنده، ويعمل بقواعد الأئمة الآخرين، وذلك لأنّه رأى أن من المصلحة العمل بالقاعدة المرجوحة عنده، وهذا يتفق مع السياسة الشرعيّة، لأن الفقيه المالكي ترك القاعدة الراجحة لمصلحة رآها بالقاعدة المرجوحة.

(٦) العرف:

العرف هو: الأمر الذي يتقرر بالنفوس، ويكون مقبولاً عند ذوي الطباع السليمة، بتكراره المرة بعد المرة [٢].

وذكر السيوطي في الأشباه والنظائر أن الصّفي الهندي يعرف: العادة بأنّها « عمّا يستقر في النّفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطباع السّليمة» [٣].

---

(١) الشاطبي: الموافقات: ١٥٠/٤-١٥٤.

(٢) علي حيدر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام: (٤٠)، ابن القيم: زاد المعاد: ١٦٢/٣.

(٣) السيوطي: الأشباه والنظائر: ٩٣.

وعرف العادة ابن جُزي: ((غلبة معنى من المعاني على النّاس))(١).

وقد بيّن أن المالكية قالوا بالأخذ بالعرف والعادة ما لم تخالف الشرع.

وقيل العرف: ((هو ما يغلب على النّاس من قول أو فعل أو ترك))(٢).

وعرف: ((هو ما عرفه العقلاء بأنه حسن وأقرهم الشارع عليه)) (٣).

والعــرف قد يكون عاماً أو خاصاً، فالعرف العام: هو عرف هيئة غير مخصوص بطبقة من طبقاتها وواضعه غير متعين (٤).

العرف الخاص هو: اصطلاح طائفة مخصوصة على شيء مثل لفظ الصلاة (٥).

مــن القواعد التي تقوم عليها السياسة الشرعيّة قاعدة العرف، إذ يتم بالعرف تــنظيم أمــور النّاس وحياتهم، فالشريعة لم تنص على الحوادث، إنما أتت بقواعد عامة ينطلق منها العلماء والمجتهدون في التعرف على أحكام الوقائع الجديدة.

يقــول عبد الرحمن تاج: ((فالأحكام المعتمدة على العرف مثلاً تكون سياسة شــرعيّة إذا لوحظ اعتداد الشريعة بهذا العرف، فإن لم يلحظ هذا المعنى كانت تلك الأحكــام سياسة وضعية لا شرعيّة، وإن كانت في ذاتها متفقة مع مبادئ الشريعة وقوانينها)) (٦).

وهــذا العرف يكون مقبولاً ويعمل به إذا لم يصطدم بنص خاص، أو بأصل مــن أصول الشريعة، أو بنظامها الشرعي العام، الذي لا يجعل الشارع فيه مجالاً لإرادة الإنســانية، عامة أم خاصة. والعرف معتبر في الشريعة، لأنّ الشريعة أتت بقواعد عامة وأساسية تؤيد العرف.

(١) ابن جُزي: تقريب الوصول: ١٤٨، الطرابلسي: معين الحكام: ١٢٨.

(٢) فتحي الدّريني: المناهج الأصولية: ٥٧٩.

(٣) ابن النّجار: شرح الكوكب المنير: ٤٤٨/٤.

(٤) علي حيدر: درر الحكام: ٤٠/١، القرافي: تهذيب الفروق: ١٨٧/١.

(٥) علي حيدر: درر الحكام: ٤٠/١، القرافي: تهذيب الفروق: ١٨٧/١.

(٦) عبد الرحمن تاج: السياسة الشرعيّة: ١٣/١.

وإن أحــوال النّاس وأزمانهم تتغير وتتبدل، حسب أعرافهم وثقافاتهم ورقيّهم وتطورهــم، لــذا يعتمد العرف منظماً أساسياً لحياة النّاس، وهذا هو الذي تنادي به السياســة الشرعيّة، وهي تنظيم حياتهم وأعرافهم، لذا على المفتي مثلاً عندما يفتي أن يــنظر إلى أعــراف النّاس وزمانهم وأحوالهم، وإلا قد يتسبب في الضلال، وقد ذكــر ابــن القيّم أن جناية المفتي أعظم من جناية الطبيب على النّاس، لأهمية دور المفتي، ويقول في ذلك: ((ومن أفتى النّاس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عــرفهم وعوائدهم، وأزمنتهم، وأحوالهم، وقرائن أحوالهم، فقد ضل وأضل وكانت جنايــته عــلى الديــن أعظم من جناية من طبب النّاس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم، وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانــهم)) (١).

ونــراه رحمه الله كذلك يبين دور العرف في تقسيم المهر إلى مقدم ومؤجل، وذلك بناء على العرف السائد (٢).

كما تحدث عن دور العرف في تحديد النفقة ومقدارها (٣)، كما بين أنّه يُرجعُ لــلعرف عــند الاخــتلاف في الدعاوي كالنقد (٤)، ونراه كذلك يقرر أن السّلم، هو عــرف عام، وقد وجد في الجاهلية، فأقر النّبيّ –صلى الله عليه وسلم– هذا العرف العــام القائم على المصلحة (٥)، وضبطه بشروط الشرع، فقال عليه السلام: ((من أسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم، ووزن معلوم إلى أجل معلوم)) (٦).

وخلاصــة الكــلام أنّ العرف يستند إلى المصلحة المرسلة، والعرف يتم به تنظيم حياة النّاس، وهذا يتفق مع غاية السياسة، وهو ما تنادي به السياسة الشرعيّة.

(١) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٧٨/٣.

(٢) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٨٢/٣.

(٣) ابن القيّم: زاد المعاد: ٤٩٢/٥.

(٤) ابن القيّم: الطّرق الحُكميّة: ٨٩.

(٥) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٢٠/٢.

(٦) ابن ماجه: السنن: ٧٥/٣/ كتاب التجارات / باب ٥٩/ رقم الحديث: ٢٢٨٠.

والعرف يعتبر دليلاً للتخصيص أي يستطيع أن يخرج النّص العام من عمومه إلى صحيحة، فللعرف قوة النص التشريعي الملزم، لأن مستند العرف المصلحة المرسلة فهي السبب في انتشاره أو غلبته، والمصالح غاية السياسة الشرعيّة، لأن بها يتم انتظام أمور النّاس، وتحقيق مقاصد الشرع. ويجب أن يتوفر في العرف الشروط التالية ليكون معتبراً [1]:

١- ألاّ يصادم العرف نصاً خاصاً في موضوعه، أو للنظام الشرعي العام، وهذا شرط خاص في العرف التشريعي.

٢- ألاّ يصرح المتعاقدان أو أحدهما بخلاف العرف، وهذا شرط في العرف التفسيري.

وتوضيح ذلك أنّ العرف يعتبر مفسراً لما سكت عن بيانه المتعاقدين، فسكوتهما يدل على احتكامهما للعرف، وإن اتفقا على خلاف العرف عليهما أن يصرحا بما يحقق لهما المصلحة وإن خالف العرف.

٣- أن يكون العرف سارياً وقائماً وقت تشريع النّص العام أو إبان صدوره، فالعرف الطارئ لا عبرة به.

٤- أن يكون العرف مطرداً أو غالباً.

ومثال العرف المخصص للعام أن بعض القبائل جرى في عرفها عدم إرضاع النساء لأطفالها.

فيخصص هؤلاء من عموم قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ [2].

---

(1) ابـن جزي: تقريب الوصول: ١٤٨. العز: قواعد الأحكام: ١٨٦/٢. الدّريني: فتحي الدّريني: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، دار الكتاب الحديث، طبعة أولى (١٣٩٥هـ-١٩٧٥م)، ص٥٨٢-٥٨٧، وسيشار إليه فيما بعد بالدّريني: المناهج الأصولية، الزرقا: المدخل: ٨٧٣/٢-٨٨٧.

(2) سورة البقرة: آية ٢٣٣.

ومن الأدلة التي تنهض بحجية العرف ما يلي [1]:

١) قال تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [2].

وفسر الألوسي العرف بالمعروف المستحسن من الأفعال [3].

٢) قال تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [4].

ويفسر الألوسي هذه الآية بأنّ المقصود بالمولود له هو الوالد ولم يعبر الله – سبحانه– بذلك للدلالة على علة الوجوب بما فيه من معنى الانتساب.

وعلى الوالد رزق الوالدات أجرة لهن على الإرضاع، وذلك بالمعروف أي دون إسراف ولا تقتير أو حسب ما يراه الحاكم ويفي به [5].

٣) قال عليه السلام: ((ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن)) [6].

ومن الأمثلة التي أوردها ابن القيم ما يلي:

١) إن النّاس يعتمدون على قول الصبيان الذين يبعث معهم الهدايا والأكل [7].

---

(1) ابن القيّم: الطّرق الحُكميّة: ٨٩، علي حيدر: شرح المجلة: ٤٠/١.

(2) سورة الأعراف: آية ١٩٩.

(3) الألوسي: روح المعاني: ١٣٧/٥.

(4) سورة البقرة: آية ٢٣٣.

(5) الألوسي: روح المعاني: ١٤٦/١.

(6) أحمد: أحمد بن حنبل (١٦٤-٢٤١هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، أشرف على تحقيقه الشيخ شعيب الأرنؤوط، وحقق هذا الجزء محمد نعيم العرقسوي، إبراهيم الزّيبق، الجزء السادس، مؤسسة الرسالة، طبعة أولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ص٨٤، رقم الحديث (٣٦٠٠)، وقالوا في تخريج الحديث: ((إسناده حسن من أجل عاصم وهو ابن أبي النّجود، وبقية رجاله ثقات رجال الشيخين غير أبي بكر وهو ابن عياش، فمن رجال البخاري، وأخرجه السيوطي في الأشباه والنظائر ص٨٩، وقال: قال العلائي: ((ولم أجده مرفوعاً في شيء من كتب الحديث أصلاً، ولا بسند ضعيف بعد طول البحث وكثرة الكشف، والسؤال، وإنّما هو من قول عبد الله بن مسعود موقوفاً عليه، وأخرجه أحمد في مسنده، أحمد بن حنبل: أحمد بن حنبل، المسند، فهرس رواة المسند من الصحابة، وضعه محمد ناصر الدين الألباني، المجلد الأول، مؤسسة قرطبة، ص٣٧٩، وسيشار إليه فيما بعد بأحمد بن حنبل: المسند.

(7) ابن القيّم: الطّرق الحُكميّة: ١٥.

٢) للضيف أن يشرب من كوز صاحب البيت ويتكئ على وسادته ويقضي حاجته في مرحاضه من غير استئذانه [١].

٣) للإنسان أن يأخذ ما يسقط من النّاس مما لا تتبعه همتهم كالسوط والعصا [٢].

٤) للإنسان أن يقضي حاجته في المزارع [٣].

٥) للإنسان أن يشرب من المياه التي على الطرقات، وليس له الوضوء منها لأنّه لم يتعارف على ذلك[٤].

(٧) القواعد الفقهية:

أ- قاعدة المشقة تجلب التيسير [٥]

ويقصد بهذه القاعدة أنّ الصعوبة التي تصادف في شيء تكون سبباً باعثاً على تسهيل وتهوين ذلك الشيء [٦]. والمراد بالمشقة الجالبة للتيسر المشقة التي تنفك عنها التكليفات الشرعيّة، أما المشقة التي لا تنفك عنها التكليفات الشرعيّة كالجهاد، فلا تدخل القاعدة في هذه المشقة [٧].

أدلة هذه القاعدة:

(١) ابن القيّم: الطّرق الحُكميّة: ١٥.

(٢) ابن القيّم: الطّرق الحُكميّة: ١٦.

(٣) ابن القيّم: الطّرق الحُكميّة: ١٦.

(٤) ابن القيّم: الطّرق الحُكميّة: ١٦.

(٥) الشّنقيطي: نثر الورود: ٢/٥٧٩-٥٨١، ابن نجيم: زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النّعمان، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، الناشر مؤسسة الحلبي وشركاه، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م، ص ٧٥، وسيشار إليه فيما بعد بابن النجيم: الأشباه والنظائر، السيوطي: الأشباه والنظائر، ٧٥، الزرقا: الشيخ أحمد بن الشيخ محمد الزّرقا، شرح القواعد الفقهية، دمشق، دار القلم، طبعة ثالثة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، الزرقا: مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، المجلد الثاني، دمشق، دار الفكر، طبعة أولى، ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م، ص٩٩١-٩٩٤، وسيشار إليه فيما بعد بالزرقا: المدخل الفقهي العام.

(٦) علي حيدر: درر الحكام: ١/٣١.

(٧) الزرقا: شرح القواعد الفقهية: ١٥٧.

١) قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [١].

٢) قال تعالى: ﴿ يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ العُسْرَ ﴾ [٢].

٣) قال عليه السلام: ((إنما بعثتم ميسرين، ولم تبعثوا معسرين))[٣].

٤) قال عليه السلام: ((يسروا ولا تعسروا))[٤].

٥) روي عنه عليه السلام أنّه ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً[٥].

ومن الأمثلة على هذه القاعدة: جواز القصر والجمع والفطر في السفر، والمرض مجلب للتيسر، وكذلك النسيان، الجهل، والإكراه، وكذلك عموم البلوى مجلبة للتيسر كإباحة نظر الطبيب للأجنبية.

ومن الأمثلة التي أوردها ابن القيّم -رحمه الله-:

بيع مزارع القثاء والبطيخ وما شاكلها.

فقد رأى ابن القيّم أنّه يجوز بيع هذه الأصناف عند بدو صلاحها، مع أنّ بعض الفقهاء قال: لابد من بيع هذه الأصناف لَقْطةً لقطة، وذلك لأنّه معدوم، فهو كبيع الثمرة قبل ظهورها.

أما وجهة نظر ابن القيّم: إن من الصعوبة بيع هذه الأصناف لقطة لقطة، وأن المصلحة لا تتحقق ببيعها هكذا، إذ لو كلف النّاس ذلك لكان أشق شيء عليهم وأعظمه ضرراً، والشريعة لا تأتي به [١].

(١) سورة الحج: ٧٨.

(٢) سورة البقرة: آية ١٨٥.

(٣) ابن حبان: الصحيح: ٤/٢٤٤/١٣٩٩/ كتاب الطهارة.

(٤) مسلم: الصحيح: ٣/١٣٥٩/ كتاب الجهاد / باب (٣) / رقم الحديث (١٧٣٤)، العسقلاني: فتح الباري: ٧/٦٥٧ / كتاب المغازي / باب (٦٠) / رقم الحديث (٤٣٤١-٤٣٤٢).

(٥) العسقلاني: فتح الباري: ٦/٦٥٤/ كتاب المناقب / باب ٢٣ / رقم الحديث (٣٥٦٠).

ب- قاعدة الممتنع عادة كالممتنع حقيقة (٢)

وتعني هذه القاعدة أن ما استحال عادة لا تسمع الدعوى فيه كالمستحيل عقلاً. والممتنع حقيقة هو الذي لا يمكن وقوعه، والممتنع عادة هو الذي لا يعهد وقوعه، وإن كان فيه احتمال عقلي بعيد.

مثال ذلك لو ادعى شخص معروف بالفقر على آخر أموالاً جسيمة لا يعرف أنه أصاب مثلها بإرث أو غيره لا تسمع دعواه.

ومن الأمثلة التي أوردها ابن القيّم -رحمه الله-:

١- أن يكـون رجـل ما حائزاً لدار، ومتصرفاً فيها السنين العديدة الطويلة بالبناء والهدم والإجارة، وينسبها لنفسه ويضيفها إلى ملكه، وإنسان حاضر يراه ويشاهد أفعالـه ولا يعارضه، ولا يذكر أن له فيها حقاً، ولا مانع يمنعه من مطالبته من خـوف سلطان، ولا بينهما قرابة أو شركة، ثم جاء بعد طول هذه المدة وادعى الـدار لنفسـه ويريد أن يقيم بينة، فدعواه غير مسموعة أصلاً، لأن كل دعوى يكذبها العرف وتنفيها العادة تكون مرفوضة غير مسموعة (٣).

٢- كذلـك لو ادعت امرأة بعد سنوات عديدة أن زوجها لم يكن ينفق عليها، فإن دعواهـا لا تسـمع لتكذيب العرف والعادة لها، ولا سيما كونها فقيرة وزوجها موسراً(٤).

٣- أورد ابـن القيّـم - رحمه الله- الحادثة التالية: قال مكرّم بن أحمد: كنت في مجلس القاضي أبي حازم فتقدم رجل شيخ ومعه غلام حَدَث، فادعى الشيخ عليه ألف دينار ديناً، فقال: ما تقول ؟ قال: نعم. فقال القاضي للشيخ: ما تريد ؟ قال:

(١) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣١/٢.

(٢) علي حيدر: درر الحكام: ٤٢/١، الزرقا: شرح القواعد الفقهية: ٢٢٥-٢٢٦، الزرقا: المدخل الفقهي: ٩٧٧.

(٣) ابن القيّم: الطّرق الحُكميّة: ٦٧-٦٨.

(٤) ابن القيّم: الطّرق الحُكميّة: ٦٨.

حبسـه. قـال: لا. فقال الشيخ: إن رأى القاضي أن يحبسه فهو أرجى لحصول مـالي. فتفرس أبو حازم فيهما ساعة. ثم قال: تلازما حتى أنظر في أمركما في مجـلس آخـر. فقلت له: لم أخرت حبسه ؟ فقال: ويحك، إني أعرف في أكثر الأحوال في وجوه الخصوم وجه المحق من المبطل. وقد صارت لي بذلك دراية لا تكـاد تخطئ، وقد وقع إليّ أنّ سماحة هذا بالإقرار عين كذبه، ولعله ينكشف لي من أمرهما ما أكون معه على بصيرة، أما رأيت قلة تقصيهما في المناكرة، وقـلة اخـتلافهما، وسكون طباعهما مع عظم المال ؟ وما جرت عادة الأحداث بفـرط التورع حتى يُقرّ مثل هذا طوعاً عجلاً، منشرح الصدر على هذا المال. قال: فنحن كذلك نتحدث إذ أتى الآذن يستأذن على القاضي لبعض التجار. فأذن لـه، فـلما دخل قال: أصلح الله القاضي، إني بليت بولد لي حدث يتلف كل ما يظفـر به من مالي في القيان عند فلان. فإذا منعته احتال بحيل تضطرني إلى الـتزام الغـرم عـنه. وقد نصب اليوم صاحب القيان يطالب بألف دينار حالاً. وبلغـني أنّه تقدم إلى القاضي ليُقرّ له فيسجنه، وأقع مع أمّه فيما ينكد عيشنا إلى أن أقضـي عـنه. فلما سمعت بذلك بادرت إلى القاضي لأشرح له أمره. فتبسم القاضي وقال لي: كيف رأيت ؟ فقلت: هذا من فضل الله على القاضي.

فقال: عليّ بالغلام والشيخ. فأرهب أبو حازم الشيخ ووعظ الغلام. فأقرّ، فأخذ ابنه وانصرفا (١).

رأى القاضـي أن الممتـنع عادة كالممتنع حقيقة، وذلك لأن الواقع لا يصدق كلام الشيخ، فليس من المعقول أن شيخاً كبيراً يعطي مبلغاً من المال لحدث صغير، كما أن الشيخ الكبير أصرّ على حبس الغلام.

ولـذا رأى القاضي أن يتريث قليلاً لمعرفة الموضوع، وتبين جوانبه، وفعلا حدث ما توقعه، وأن الهدف ابتزاز أموال والده لا أكثر.

(١) ابن القيّم: الطّرق الحُكميّة: ٢٠.

جـ- قاعدة لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان [1]

ويقصد بهذه القاعدة أن الأحكام التي تتغير بتغير الأزمان هي الأحكام المستندة إلى العرف والعادة.

لأنّه بتغير الأزمان تتغير احتياجات النّاس، وبناء على هذا التغيير يتبدل العرف والعادة.

مثال ذلك أنّه لما ندرت العدالة وعزت في هذه الأزمان، قال العلماء بقبول شهادة الأمثل فالأمثل.

ومن الأمثلة التي ذكرها ابن القيّم – رحمه الله –:

الولايات الإسلامية واختصاصاتها، ودور الوالي فيها يتلقى من الألفاظ والأحوال والعرف، فقد يدخل في ولاية القضاء – في بعض الأزمنة والأمكنة – ما يدخل في ولاية الحرب في زمان ومكان آخر بالعكس، وكذلك الحسبة وولاية المال[2].

د- قاعدة الضرر يزال [3]

وتعني هذه القاعدة أنّ الضرر يجب أن يزال، سواء كان الضرر متوقعاً أو واقعاً، وهذه القاعدة من أمهات القواعد.

وهذه القاعدة تتفرع عنها القواعد التالية:

١- قاعدة: ((الضرورات تبيح المحظورات)).

٢- قاعدة: ((الضرورات تقدر بقدرها)).

(1) علي حيدر: درر الحكام: ١/٤٣، الزرقا: شرح القواعد الفقهية: ٢٢٧-٢٢٩.

(2) ابن القيّم: الطّرق الحُكميّة: ١٨٣-١٨٥.

(3) الشنقيطي: نثر الورود: ٢/٥٧٩-٥٨١، ابن نجيم: الأشباه والنظائر: ٨٥-٩٠، السيوطي: الأشباه والنظائر: ٨٣-٨٧، فتحي الدّريني: نظرية التعسف: ٢٢٧-٢٣٠، الزرقا: المدخل الفقهي: ٩٨٢، الزرقا: شرح القواعد الفقهية: ١٧٩-١٨٠.

٣- قاعدة: ((الضرر لا يزال بالضرر)).

٤- قاعدة: ((يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام)).

٥- قاعدة: ((الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف)).

٦- قاعدة: ((إذا تعارض مفسدتان ارتكب أخفهما لدفع أشدهما)).

٧- قاعدة: ((درء المفاسد مقدم على جلب المصالح)).

٨- قاعدة: "الضرر يدفع بقدر الإمكان".

هذه القاعدة من القواعد الأساسية الخمسة، ويقول الشنقيطي في نثر الورود[1]:

قد أسس الفقه على رفع الضرر ... وأن ما يشقُّ يجلب الوطرْ*
ونفي رفع القطع بالشك وأن ... يُحكّم العُرف وزاد من فطن
كون الأمور تبع المقاصد ... مع تكلف ببعض واردْ

من أدلتها قوله عليه السلام: ((لا ضرر ولا ضرار)) [2]، وغير ذلك من الأدلة التي تنهى عن الضرر.

ومن الأمثلة على هذه القاعدة: منع الضرر بالجار، الحدود، القصاص، الخيار، الحجر.

ومن الأمثلة التي أوردها ابن القيّم – رحمه الله–:

١- يجب على الوالي أن يمنع من يفتي بغير علم، وأورد ابن القيّم قول أبو الفرج ابن الجوزي إذ يقول: ((ويلزم ولي الأمر منعهم كما فعل بنو أمية)) [3].

(1) الشنقيطي: نثر الورود: ٢/٥٧٩.

* الوطرْ: الحاجة (الفيومي: المصباح المنير: ٢٥٤).

(2) الألباني: إرواء الغليل: ٣/٤٠٨/ كتاب الزكاة / رقم الحديث (٨٩٦)، قال عنه: ((صحيح)).

(3) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٤/ ٤١٧.

٢- إنّ امرأة المفقود في غير زمن الحرب تتربص أربع سنوات ثم تتزوج، أما إن كان في زمن الحرب فلها أن تتربص سنة واحدة، لأن الغالب في مثل هذه الحالة الموت.

وقد رجح ابن القيّم هذا الرأي، لأنّ في انتظار المرأة مدى الحياة ضرراً يعود عليها، والضرر يزال، وإزالة الضرر مقصد شرعي [١].

٣- رأى ابن القيّم أنّ المعسر لا يحبس، إلاّ أنْ يظهر أنّه قادر مماطل، سواء كان دينه عن غير عوض مالي كالإتلاف والضمان والمهر ونحوه، أو عن عوض مالي كالدين، وسواء لزمه باختياره أو بغير اختياره، ويعلل ابن القيّم وجهة نظره أن الحبس عقوبة، ولا يجوز ايقاعها بالشبهة، لذا الضرر يزال عن المعسر فلا يحبس ليتمكن من سداد ما عليه، وبالتالي يزول الضرر عن المدين[٢].

٤- الجاسوس يقتل لعظم خطره، وبقتله يزال الضرر، ويتمّ ردع غيره به[٣].

٥- يجب تحريق أمكنة المعاصي كالحانات، والخمارات، وعلى الإمام إزالة هذا الضرر، وتغييره[٤].

(١) قاعدة الضرورات تبيح المحظورات [٥]

تفرعت هذه القاعدة من قاعدة الضرر يزال، ويقصد بها أنّه يجوز فعل المحظور عند الضرورة.

دليلها: قوله تعالى: ﴿إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [١].

(١) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٢/٥٣.

(٢) ابن القيّم: الطّرق الحُكميّة: ٤٨.

(٣) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/١١٤، ٤٢٢، ٥/٦٤، ابن القيّم: الطّرق الحُكميّة: ٨٢، ٢٠٧.

(٤) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/٥٧١.

(٥) ابن نجيم: الأشباه والنظائر: ٨٥، الزرقا: شرح القواعد الفقهية: ١٨٥، الزرقا: المدخل الفقهي: ٢/٩٩٥، ابن النّجار: شرح الكوكب المنير: ٤/٤٤٤-٤٤٦.

مثالها: جواز أكل الميتة عند المخمصة.

ومن الأمثلة التي أوردها ابن القيّم ما يلي:

١- إنّ قوماً إذا اضطروا إلى السكنى في بيت إنسان، بحيث لا يجدون سواه، أو استعارة ثياب يستدفئون بها، أو احتاجوا إلى فأس أو قدر أو غير ذلك، وجب على صاحبه بذله بلا نزاع، وله أخذ الأجرة [٢].

٢- قبلت شهادة أهل الكتاب على المسلمين في الوصية في السفر، للضرورة، إذ لا يوجد غيرهم في الشهادة على وصية المسلم [٣].

٣- يجوز للإمام أن يستعين بالمشركين في الجهاد عند الضرورة، والضرورات تبيح المحظورات، كما يجوز له أن يصالحهم عند الضرورة[٤].

٤- يجوز للمجاهد أن يفطر في رمضان، وقد نقل ابن القيّم – رحمه الله – فتوى شيخه ابن تيمية إذ أفتى للعساكر الإسلامية أن يفطروا لمّا لقوا العدو بظاهر دمشق، والضرورات تبيح المحظورات، ففي إفطار المجاهد تقوية له وبالتالي نصرة الإسلام [٥].

٥- للإمام أن يعطي الأعداء أموالاً تحقيقاً لمصلحة المسلمين، وقد بيّن ابن القيّم أنّ الإمام نائب عن المسلمين يتصرف لمصالحهم وقيام الدين، لذا فإن رأى من الضرورة إعطاء الأعداء أموالاً، ليأمن المسلمون شرهم، فله ذلك، لأن الضرورات تبيح المحظورات[٦].

(١) سورة الأنعام: آية ١١٩.

(٢) ابن القيّم: الطّرق الحُكميّة: ٢٠٢.

(٣) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/١٤٨، ابن القيّم: الطّرق الحُكميّة: ١٠، ٧٥-٧٦.

(٤) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/٣٠١-٣٠٤

(٥) ابن القيّم: زاد المعاد:٢/٥٣.

(٦) ابن القيّم: زاد المعاد:٣/٤٨٦..

(٢) قاعدة الضرورات تقدر بقدرها

هـذه القاعدة تفرعت عن قاعدة الضرر يزال [١]، وتعني هذه القاعدة أن ما تدعـو إليـه الضـرورة مـن المحظورات، إنما يرخص منه القدر الذي تندفع به الضرورة[٢].

ومثالها: إن المضطر لا يأكل من الميتة إلا قدر سدّ الرمق، وكذلك لو أحتيج لمداواة العورة فإنّه يكشف للطبيب بمقدار ما يحتاج إلى كشفه.

ومن الأمثلة عند ابن القيّم – رحمه الله–:

١- للإمـام أن يـنهى الجيش عن بعض التصرفات للضرورة، كأن ينهاهم أن لا يـنحروا ظهورهم، وإن احتاجوا إليها، خشية أن يحتاجوا إليها عند لقاء العدو، وللإمام أن يقدر الضرورات بقدرها [٣].

٢- يجـوز الاطلاع على العورات عند الضرورة، لذا يجوز الاطلاع على عورة المـرأة إن شك في إخفائها لرسالة ما، لتكشف بها عورات المسلمين، وفي هذا التجريد تحقيق لمصلحة الإسلام والمسلمين[٤].

(٣) الضرر لا يزال بالضرر

هـذه القاعدة تفرعت عن القاعدة الأم الضرر يزال، وتعني أن إزالة الضرر يجـب أن لا يترتب عليها ضرر أكبر، فهنا تحدث عملية موازنة بين المفاسد فإن تـرتب عـلى إزالة ضرر ما مفسدة أكبر فلا يزال هذا الضرر، ودليلها حديث لا ضرر ولا ضرار [٥].

(١) ابن نجيم: الأشباه والنظائر: ٨٦، الزرقا: المدخل الفقهي: ٢/٩٩٦.

(٢) الزرقا: شرح القواعد الفقهية: ١٨٧-١٨٨.

(٣) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/٣٩١.

(٤) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/٤٢٣.

(٥) الألباني: إرواء الغليل: ٣/٤٠٨/ كتاب الزكاة / رقم الحديث (٨٩٦)، وقال عنه: ((صحيح)).

ومـثال ذلـك: لا يـأكل المضطر طعام مضطر آخر، ولا يجبر السيد على تزويج عبده وإن تضرر[١].

(٤) قاعدة يتحمل الضرر الخاص لأجل دفع الضرر العام [٢]

تفرعت هذه القاعدة عن القاعدة الأم الضرر يزال، ويقصد بهذه القاعدة: إنه إذا تـرتب عـلى التصـرف الفردي الخاص المأذون فيه شرعاً ضرر عام يلحق بالمسـلمين عامة، أو قطرٍ من أقطارهم، فإنه يمنع هذا التصرف، ويتحمل الضرر الخاص لأجل دفع الضرر العام.

ودليـل هذه القاعدة في استقراء الأحكام الشرعيّة، مثل نهيه عليه السلام عن الاحتكار وتلقي السلع، وغير ذلك من الأدلة.

ومن الأمثلة التي تمّ ذكرها من قِبل ابن القيّم –رحمه الله–:

١- مـنع تجـار السلاح من بيعه أيام الحروب الأهلية، لأنّ في السماح لهم بالبيع والمتاجرة بالسلاح يعني أن نيران الفتنة ستبقى مشتعلة لذا من المصلحة العامة أن يمنع هؤلاء [٣].

٢- إذا اتفقت مجموعة من التجار على إغلاء الأسعار، فللوالي منعهم، لأنّ بفعلهم هـذا يتضـرر النّاس، ويحقق التجار ربحاً وفيراً لذا فالضرر الخاص يتحمل لأجل دفع الضرر العام [٤] ومن أجل ذلك يمنعون.

(١) ابن نجيم: الأشباه والنظائر: ٨٧، ابن النجار: شرح الكوكب المنير: ٤/٤٤٢.

(٢) ابـن نجيم: الأشباه والنظائر: ٨٧، فتحي الدّريني: نظرية التعسف: ٢٣٥-٢٣٧، الزرقا: المدخل الفقهي: ٩٨٤-٩٨٥، الزرقا: شرح القواعد الفقهية: ١٩٧-١٩٨.

(٣) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣/١٥٨.

(٤) ابن القيّم: الطّرق الحُكميّة: ١٩١-١٩٢.

يقــول ابن القيّم: « ومن ذلك أن يحتاج النّاس إلى صناعة طائفة -كالفلاحة والنّساجة والبناء وغير ذلك- فلولي الأمر أن يلزمهم بذلك بأجرة مثلهم، فإنّه لا تتمّ مصلحة النّاس إلا بذلك» [١].

٣- الحجــر على المفتي الماجن، والطبيب الجاهل، وإن تضرروا من وراء ذلك، فالســماح لهــم بممارسة عملهم من الإفتاء أو العلاج يعود بضرر كبير على النّاس لذا يمنعوا، ويتحمل الضرر الخاص لأجل دفع الضرر العام[٢].

٤- يمــنع القســامون مــن الشركة، لما فيه من التواطؤ على إغلاء الأجرة، فمنع البائعين الذين تواطأوا على أن لا يبيعوا إلا بثمن مقدر أولى وأحرى.

يقول ابن القيّم: « إقرارهم على ذلك -أي تواطؤهم على رفع السعر- معاونة لهم على الظلم والعدوان» [٣]. فتحديد السعر قد يكون ضرراً خاصاً، ولكن فيه دفع مضرة عامة، ودرء المفاسد أولى من جلب المصالح، ويتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام.

٥- مــنع التجار من التغالي في الأسعار، استغلالاً لحاجة النّاس، ولولي الأمر أن يفرض التسعير الجبري.

والتســعير فــي مثل هذا واجب لأنّ حقيقته إلزام النّاس بالعدل، ومنعهم من الظلم، وهنا يتحمل الضرر الخاص وهو عدم ربح التجار في مقابل دفع الضرر العام عن النّاس [٤].

٦- المريض بمرض مُعْدٍ عليه أن يحتجب ويعتزل النّاس، إذ المصلحة العامة تقدم على المصلحة الخاصة، ويتحمل الضرر الخاص لأجل الضرر العام[٥].

([١]) ابن القيّم: الطّرق الحُكميّة: ١٩٢.

([٢]) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٧٨/٣.

([٣]) ابن القيّم: الطّرق الحُكميّة: ١٩٢.

([٤]) ابن القيّم: الطّرق الحُكميّة: ١٩٠.

([٥]) ابن القيّم: الطّرق الحُكميّة: ٢٢١.

إن المصــابين بأمــراضٍ معدية كالجذام يجب أن يعزلوا، فالضرر يجب أن يــزال، وهذا العزل لكي لا ينتقل المرض من المصاب للسليم، فعزل المريض فيه ضرر نفسي عليه، ولكن من أجل دفع الضرر عن الجماعة يجب عزلهم [١]

وقد قال عليه السلام: « لا عدوى، ولا هامّة*، ولا صفر*، وفِرَّ من المجذوم فِرارك من الأسد أو قال من الأسود» [٢].

(٥) قاعدة الضرر الأشد يزال بالأخف [٣]

تفرعت هذه القاعدة عن القاعدة الأم الضرر يزال، ويقصد بها إن ترتب على التصــرف ضرر ولكنه خفيف بالقياس إلى النفع، لم يمنع من التصرف، وكذلك إن كــان الضــرر المترتب على التصرف مماثل للمنفعة فهنا يمنع من التصرف لأنّ الضــرر لا يــزال بمثله، وإن كان الضرر المترتب أشد، فإن التصرف يمنع لأنّ الضرر الأشد يزال بالأخف.

مــثال هــذه القــاعدة: تفرض النفقة للفقراء على الأغنياء من الأقارب، لأنّ الضــرر المترتب على الأغنياء بفرض النفقة أخف من ضرر الفقر. وكذلك يجوز دخول بيت الغير إذا سقط متاعه فيه، وخاف صاحبه أنّه لو طلبه منه لأخفاه.

ومن الأمثلة التي وردت عند ابن القيّم -رحمه الله-:

([١]) ابن القيّم: الطّرق الحُكميّة: ٢٢١.

* الهامّــة: قيل هي اسم طائر، إذ كان العرب يتشاءمون منه وقيل هي طائر يطير بالليل وقيل هي البومة، ابن الأثير: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، (٥٤٤-٦٠٦هــ)، النّهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهــر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المجلد الخامس، دار الفكر، ص٢٨٣، وسيشار إليه فيما بعد بابن الأثير: النّهاية.

* الصَّــفَر: كــانت العرب تزعم أن في البطن حية يقال لها الصّفر، تصيب الإنسان إذا جاع وتؤذيه وأنّها تعدي فأبطل الإسلام ذلك، ابن الأثير: النهاية في غريب الأثر: ٣٥/٣

([٢]) العسقلاني: فتح الباري: ١٥٨/١٠/ كتاب الطب / باب ١٩ / رقم الحديث ٥٧٠٧.

([٣]) ابــن نجيم: الأشباه والنظائر: ٨٨، فتحي الدّريني: نظرية التعسف: ٢٣٢-٢٣٣، الزرقا: المدخل الفقهي: ٩٨٣-٩٨٤، الزرقا: شرح القواعد الفقهية: ١٩٩-٢٠٠.

١- إن وجدت شجرة في بستان، وكان صاحب البستان يتأذى من صاحب الشجرة، فله أن يقلعها أو يعوضه عنها، يقول ابن القيّم –رحمه الله-: « فضرر صاحب البستان ببقائها في بستانه أعظم، فإنّ الشارع الحكيم يدفع أعظم الضررين بأيسرهما، فهذا هو الفقه والقياس والمصلحة، وإن أباه من أباه»(١).

٢- يرجح ابن القيّم عدم الخروج على الولاة والملوك، وإن كانوا يفعلون المنكرات، لأنّ في الخروج عليهم فتنة وشرٌّ كبير، لذا يصبر على هؤلاء الأئمة، ولا يقتل النّاس ويفتنوا في دينهم وأعراضهم نتيجة خروجهم على هؤلاء الولاة(٢)

٣- لو رأى إنسان شاة تموت فذبحها، أو رأى السيل يقصد بيتاً فهدم الحائط ليخرج السيل، ولو وقع الحريق في بيت ما فبادر بهدمه لئلا تسري النار، ففي هذه الحالات جميعها يعتبر محسناً ولا يضمن أبداً، لأنّه أزال الضرر الأشد بالضرر الأخف (٣).

٤- لو استأجر رجلٌ غلاماً، فوقعت الأكلة في طرف من أطرافه، وإن لم يقطع هذا الطرف ستأكل باقي جسده الأكلة، فقام المستأجر وقطع هذا الطرف، فإنّه لا يكون ضامناً، لأنّه أزال الضرر الأشد بالضرر الأخف(٤).

(٦) قاعدة إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما (٥)

هذه القاعدة تفرعت عن قاعدة الضرر يزال، وتعني هذه القاعدة أن الإنسان إذا أُبتلي بمصيبتين وهما متساويتان يأخذ بأيهما يشاء، وإن اختلفتا يختار أهونهما، لأنّ مباشرة الحرام لا تجوز إلا للضرورة ولا ضرورة في حق الزيادة(١).

(١) ابن القيّم: الطّرق الحُكميّة: ٢٠٥.

(٢) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣/٤، ١٩٥.

(٣) ابن القيّم: الطّرق الحُكميّة: ١٨.

(٤) ابن القيّم: الطّرق الحُكميّة: ١٩.

(٥) الزرقا: شرح القواعد: ٢٠١-٢٠٢، الزرقا: المدخل الفقهي: ٩٨٤.

مثال ذلك: إذا خرج إلى صلاة الجماعة وهو لا يقدر على القيام، ولكنّه لو صلى في بيته صلى قائماً، فهنا يخرج إلى الصلاة ويصلي قاعداً. وكذلك يجوز شق بطن المرأة الميتة لإخراج الجنين إذا كانت ترجى له حياة.

ومن الأمثلة التي ذكرها ابن القيّم –رحمه الله-:

١- أيد ابن القيّم رأي أكثر الفقهاء القائل بإتلاف آلات الملاهي للضرر المترتب على استخدامها، وإن ترتب ضرر على صاحب الآلة، من تكسر آلته، كون ضرر إفساد النّاس أكبر (٢).

٢- كذلك يجب تحريق الكتب المضلة وإتلافها لعظم خطرها، وإن ترتب ضرر على أصحابها من إحراق كتبهم، ولكن هذا الضرر يسير بالمقابل مع ضرر فتنة النّاس وإفسادهم(٣).

٣- يجوز للإمام مصالحة الأعداء على ما فيه ضيمٌ على المسلمين من باب دفع ما هو شر من ذلك، وفيه دفع المفسدتين باحتمال أدناهما (٤).

٤- يتصرف الإمام في الغنائم حسب ما يراه من مصلحة المسلمين، فله أن يعطي المؤلفة قلوبهم أو يمنع ذلك عنهم، فالإمام نائب عن المسلمين يتصرف لمصالحهم، وقيام الدين، فإن رأى في إعطاء المؤلفة قلوبهم ما يدفع به شر عن المسلمين، عليه أن يعطيهم من الغنيمة، وإن كان في حرمانهم من الغنيمة مفسدة، والمفسدة المتوقعة من تأليفهم أعظم.

يقول ابن القيّم –رحمه الله-: « ومبنى الشريعة على دفع أعلى المفسدتين باحتمال أدناهما، وتحصيل أكمل المصلحتين بتفويت أدناهما، بل بناء مصالح الدنيا والدين على هذين الأصلين» (١).

(١) ابن نجيم: الأشباه والنظائر: ٨٩.

(٢) ابن القيّم: الطّرق الحُكميّة: ٢١٠.

(٣) ابن القيّم: الطّرق الحُكميّة: ٢١٤.

(٤) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/٣٠٦، ٤٢١.

(٧) قاعدة درء المفاسد أولى من جلب المصالح

تفـرعت عن قاعدة الضرر يزال، ويقصد بها إذا تعارضت مفسدة ومصلحة قدم دفع المفسدة غالبا، لأن اعتناء الشرع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات[٢].

دليل هذه القاعدة قوله عليه السلام: ((ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فافعـلوا منه ما استطعتم، فإنّما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم))[٣].

مثال هذه القاعدة أن المرأة إذا وجب عليها الغسل، ولم تجد سترة من الرجال يؤخـر غسلها، كذلك يمنع المتاجرة بالخمور والمحرمات وإن تحقق ربح كبير من هذه المتاجرة.

ومـن الأمثـلة الـتي وردت عند ابن القيّم –رحمه الله– أن يُمنع الوالي أو القاضـي مـن قبول الهدية، وإن تحقق له مصلحة في ذلك، لأنّ المفسدة هنا أرجح للضرر الذي سيترتب على الرشاوى، ودرء المفاسد أولى من جلب المصالح[٤].

٨ – قاعدة الضرر يدفع بقدر الإمكان

وتعـني هذه القاعدة دفع الضرر قبل وقوعه، لذا فإن أمكن دفعه بالكلية فبها، وإلاّ يدفع بقدر ما يمكن[٥].

يقـول الأستاذ الزرقا: ((وهذا الدفع يكون بكل الوسائل، وفقاً لقاعدة المصالح المرسلة، والسياسة الشرعيّة، لأنّ الوقاية خير من العلاج، وذلك بقدر الإمكان، لأنّ التكليف على حسب الاستطاعة))[١].

([١]) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/٤٨٦.

([٢]) ابن النّجار: شرح الكوكب المنير: ٤/٤٤٧، ابن نجيم: الأشباه والنظائر: ٩٠، فتحي الدّريني: نظرية التعسف: ٢٣٨ –٢٣٩، الزّرقا: المدخل الفقهي: ٩٨٥، الزّرقا: شرح القواعد الفقهية: ٢٠٥.

([٣]) مسلم: الصحيح: ٤/١٨٣٠/ كتاب الفضائل / باب (٣٧) / الرقم (١٣٣٧).

([٤]) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣/١٤٢.

([٥]) الزرقا: المدخل الفقهي: ٢/٩٨١، الزرقا: شرح القواعد الفقهية: ٢٠٧–٢٠٨، الدريني: نظرية التعسف: ٢٣١.

ودليـل هذه القاعدة حديث الرسول عليه السلام: ((لا ضرر ولا ضرار)) [٢] فينفي الضرر قبل الوقوع وبعده.

ومثال هذه القاعدة:

إن الله – عز وجل – شرع الجهاد لدفع شر الأعداء، كما أن الله – عز وجل – شـرع الحجـر على السفيه لدفع ضرر سوء تصرفاته عن نفسه وأسرته. ومن الأمثلة التي وردت في كتب ابن القيّم – رحمه الله– على هذه القاعدة:

١) ذكـر ابـن القيّم مسألة تولي الفقيه القاصر عن معرفة الكتاب والسنة للإفتاء، وذكر أنّ الفقهاء اختلفوا في ذلك فمنهم من أجاز ومنهم من منع.

ولقـد فصـل فـي المسـألة، إذ الأصـل أن يدفع الضرر قدر الإمكان عن المسـتفتي، لذا فإن كان السائل يمكنه التوصل إلى عالم يرشده إلى حكم المسألة، لم يجـز له اسـتفتاء مثل هذا، وإن لم يكن في البلدة أو قريب منها مفتٍ غيره فله أن يرجع إليه، لأنّ ذلك الأولى من أن يعمل بلا علم، أو يبقى متردداً محتاراً [٣].

ودور السياسـة الشـرعيّة هـنا أن من غاية السياسة جلب المصلحة ودرء المفسدة، وترك المستفتي دون فتوى في مسألة ما، قد يوقعه في المحرمات ظناً منه أنّهـا مـن الأمور المباحة، لذا الضرر يدفع بقدر الإمكان، ويتمّ سؤال المفتي الذي قصـر عـن معـرفة الكتاب والسنة، إذ قد تكون هذه المسألة قد مرت معه. ورفع الضرر مقصد عام يجب أن يراعى في جميع الأمور.

٢) تقـبل شهادة النساء على بعضهن البعض وهن منفردات في بدن أو عرض أو مـال، وتقبل شهادة الأمثل فالأمثل منهن، لأنّ عدم قبول شهادة النّساء يترتب عليه ضـرر فـي حق بعضهن البعض، لذا فالضرر يدفع قدر الإمكان بقبول شهادتهن

([١]) الزرقا: المدخل الفقهي: ٢/٩٨١.

([٢]) الألباني: إرواء الغليل: ٣/٤٠٨/ كتاب الزكاة / رقم الحديث (٨٩٦)، وقال عنه: ((صحيح)).

([٣]) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٤/١٩٧.

منفردات [1]. ويعلق ابن القيّم على ذلك بقوله: «ولا يضيع الله ورسوله حق المظلوم، ولا يعطل إقامة دينه في مثل هذه الصورة أبداً» [2].

٣) يقبل شهادة الكفار على المسلمين في السفر في الوصية، وبقبول شهادة الكفار في مثل هذه الحالة يتمّ دفع الضرر عن الورثة أو الموصى له.

يقول ابن القيّم: «فالشريعة شرعت لتحصيل مصالح العباد بحسب الإمكان» [3].

٤) رجح ابن القيّم أن ينتفع بالرهن مقابل النفقة على هذا الرهن، وتوضيح ذلك أنّ للراهن حق الملك في هذا الرهن، وللمرتهن حق الوثيقة، وهذا الرهن يقبض، لذا للمرتهن أن يستفيد من الرهن وإلا ذهب نفعه دون فائدة لأحد، ولا يقال أن على الراهن أن ينفق على رهنه إذ في ذلك مشقة، ولذا يجب دفع الضرر قدر الإمكان عن الراهن والمرتهن [4].

٥) رأى ابن القيّم وشيخه ابن تيمية أن طلاق الثلاث تعتبر واحدة كما كان الوضع على عهد الرسول عليه السلام، وذلك لأنّه لابد للرجل من امرأته، فإذا علم أنّها لا ترجع إليه إلا بالتحليل سعى في ذلك، لذا لا يؤخذ بفتوى عمر بن الخطاب – رضي الله عنه– الذي أراد بفعله هذا ردع من يطلق زوجته ثلاثاً بلفظ واحد، وبفتوى ابن القيّم دفع الضرر عن الرجال ونسائهم. والضرر يدفع بقدر الإمكان[5].

٦) الاعتماد على الخط واعتباره قرينة لإثبات الحقوق، وهذا ما أيده ابن القيّم، فالضرر يدفع بقدر الإمكان، فإن وجدت قرينة خطية أخذ بها [6].

---

(1) ابن القيّم: الطّرق الحُكميّة: ٦٠، ٩٩، ابن القيّم: إعلام الموقعين: ١٩٧/٤.

(2) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ١٩٧/٤.

(3) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ١٩٨/٤.

(4) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٤١/٢، ٤١١.

(5) ابن القيّم: الطّرق الحُكميّة: ١٣، ابن القيّم: زاد المعاد: ٢٤١/٥.

(6) ابن القيّم: الطّرق الحُكميّة: ١٥٨.

المبحث الثاني: شروط السياسة الشرعيّة
عند ابن القيّم -رحمه الله-

الشروط لغة [1]: جمع شرط، والشرط: إلزام الشيء والتزام في البيع وغيره.

والشَّرَط: العلامة، الشُرطة في السلطان: من العلامة والإعداد، وأشراط الشيء: أوائله، وأشْرَط الرسول: أعجله.

الشَّرَطُ: رُذال المال وشراره. ويقال شرط الحاجم شرطاً أي ضرب، وصاحب الشرطة الحاكم والشرطة بالسكون والفتح الجند، والشروط الخيط.

الشرط اصطلاحاً: «هو الذي يتوقف عليه تأثير المؤثر» [2] لا وجود المؤثر كالإحصان لوجوب الرجم.

وعرّف أيضاً بأنه: هو ما يتوقف عليه الحكم، وليس بعلة الحكم ولا بجزء لعلته [3]، ويعرف الشاطبي الشرط: «ما كان وصفاً مكملاً لمشروطه فيما اقتضاه ذلك المشروط، أو فيما اقتضاه الحكم فيه» [4].

ويرى الشاطبي أن الشرط صفة للمشروط، وهو مكمل له لا جزء منه، والمستند في هذا الكلام هو الاستقراء في الشروط الشرعيّة [5].

وقد ضرب أمثلة على ذلك، كاشتراط الحول أو إمكان النماء لوجوب الزكاة شرط مكمل لمقتضى الملك، والإحصان مكمل لوصف الزنافي اقتضائه للرجم.

---

(1) ابن منظور: لسان العرب: ٣٢٩/٧-٣٣٠، الفيومي: المصباح المنير: ١١٨.

(2) السبكي: شرح المنهاج: ١٥٧/٢، الرازي: المحصول: ٥٨/٣.

(3) العز: القواعد: ١٠٥/٢.

(4) الشاطبي: الموافقات: ٢٦٢/١.

(5) الشاطبي: الموافقات: ٢٦٧/١.

وقد قسم الشاطبي الشروط إلى ثلاثة أقسام [1] شروط شرعيّة كالطهارة وشروط عادية كملاصقة النار الجسم المحترق في الإحراق، وشروط عقليه كالحياة في العلم والفهم في التكليف.

والشروط التي سأوردها في هذا المبحث قمت باستخلاصها من كتب ابن القيّم، ومن المعلوم أن للشرط دوراً في ضبط المشروط له وتبين حدوده وإبعاد ما يفسده.

من خلال استقراء وتتبع ما كتب ابن القيم حول السياسة الشرعية توصلت إلى شروط العمل بالسياسة الشرعية عنده، وهي كما يلي:

أولاً: أن يكون الحكم السياسي متفقاً مع روح الشريعة، معتمداً على قواعدها، ومبادئها الأساسية، وأصولها العامة، ولا ينافي مقصداً من مقاصدها الكلية.

ثانياً: ألا يناقض الحكم السياسي مناقضة حقيقية دليلاً من أدلة الشريعة التفصيلية التي تثبت شريعة عامة -لا خاصة لحادثة ما- أي للناس في جميع الأحوال والأزمان والأمكنة، مما يطلق عليه الفقه العام الثابت.

ثالثاً: الاعتدال في الأخذ بالسياسة الشرعيّة، أي عدم الإفراط والتفريط.

رابعاً: أن ينظر مستنبط الحكم السياسي إلى ظروف الوقائع، وذلك لئلا يؤول الحكم بالسياسة إلى حدوث مفسدة راجحة.

خامساً: وجوب اعتماد مستنبط الحكم الشرعي على الأمارات والقرائن، التي تعتبر من دلائل إثبات أحكام سياسة التشريع.

سادساً: أن يكون مستنبط الحكم الشرعي ذا قدرة على تنفيذ الحكم السياسي كالوالي والقاضي والوزير والنائب والمدير والمفتي الملزم بفتواه وغيرهم.

---

(١) الشاطبي: الموافقات: ١/٢٦٦.

سابعاً: أن يستنبط الحكم السياسي من النّص التشريعي الجزئي على ضوء مقصد الشارع من تشريع حكمه، بحيث يجعل مجال تطبيق حكمه محدوداً بذلك المقصد، ويتحكم في تطبيقه في ذلك المجال وحده دون غيره، حتى إذا جاوزه، كان تطبيقاً يفضي إلى النقيض من مقصد الشارع، وهذا الحكم المستنبط من النص، حكم سياسي متغير بتغير المصلحة المقصودة.

ثامناً: أن يكون مستنبط الحكم السياسي من أهل الخبرة والاختصاص العلمي الدقيق في المجال المراد استنباط الحكم الشرعي منه.

وعلى هذا فالعمل بالسياسة الشرعيّة دون ضوابط يؤدي إلى الظلم ومجافاة الشريعة، وبالتالي التضييق عليهم في معاشهم وحياتهم، فتصبح السياسة الشرعيّة سوطاً بيد القضاة والحكام، يتسلطون بها على رقاب العباد، وتفتح لهم أبواباً لتحقيق مصالحهم الخاصة وشهواتهم.

يقول ابن القيّم -رحمه الله-: « إن أهملها -وقصد الحكم بالأمارات والقرائن والفراسة والتي هي من السياسة- الحاكم أو الوالي أضاع حقاً كثيراً، وأقام باطلاً كبيراً، وإن توسع وجعل معوله عليها دون الأوضاع الشرعيّة وقع في أنواع من الظلم والفساد» [1].

تلك هي شروط السياسة الشرعية مجملة، وتفصيلها فيما يأتي:

الشرط الأول:

أن يكون الحكم السياسي متفقاً مع روح الشريعة معتمداً على قواعدها، ومبادئها الأساسية، وأصولها العامة، ولا ينافي مقصداً من مقاصدها الكلية [2].

---

(١) ابن القيّم: الطرق الحكميّة: ٣.

(٢) عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعيّة: ١٧، عبد الرحمن تاج: السياسة الشرعيّة: ١/١٣، الزلباني: مذكرة في مادة السياسة الشرعيّة: ٣، فتحي الدُّريني: خصائص التشريع الإسلامي: ١٩٣، فتحي الدُّريني: محاضرات لطلبة الدكتوراه، الجامعة الأردنية، عام ٩٧، غالب القرشي: أوليات الفاروق: ٥٧.

أورد ابن القيّم –رحمه الله– مسألة طاعة أولي الأمر، وذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذا قَضَى اللهُ وَرَسولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الخيَرَةَ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[١].

لقد وضح ابن القيّم أنه لا يؤمن من لا يحكّم الله ورسوله في كل أمر متنازع فيه، ثم يرضى بحكم الله، ولا يجد في نفسه حرجاً مما حكم به الله ورسوله، ثم يُسلّم إلى أمر الله ورسوله، وينقاد له انقياداً[٢].

وبـناء عـلى كلامه فالحكم بالسياسة الشرعيّة، ما هو إلا نظرة عميقة دقيقة لمقصود الشارع، لذا فالعمل بحكم السياسة المتفق مع روح الشريعة، واجب وإلاّ تمّ تحكيم منهج غير منهج الله وحكمه.

ويقـول أيضـاً –رحمـه الله– بصـدد ذلك بعد أن ذكر أمثلة على السياسة الشـرعيّة: « إلى أضـعاف ذلك من السياسات العادلة التي ساسوا بها الأمّة، وهي مشتقة من أصول الشريعة وقواعدها» [٣].

والأمثـلة هـذه تـمّ ذكـرها عند التحدث عن الأدلة التي تنهض بالسياسة الشرعيّة، ولا مانع من أن أذكر مثالاً لتوضيح هذا الشرط.

مـثال ذلـك: فعل عثمان بن عفان –رضي الله عنه– إذ حرق المصاحف، وأبـقى مصحفاً واحداً[٤]، وعمله هذا لم يفعله الرسول عليه السلام، وذلك لأن زمن عـثمان بـن عفان اختلف عن ظرف وزمن الرسول الكريم، إذ قد توسعت البلاد الإسـلامية، ودخل كثير من العجم في الإسلام، لذا خاف عثمان بن عفان –رضي الله عنه– أن يتطرق التحريف والخلط إلى القرآن الكريم، وفعله هذا يتفق مع روح الشريعة، وبهذا تتحقق مصلحة عامة وهي ما به حفظ الدين وهو القرآن الكريم.

---

(١) الأحزاب: ٣٦.

(٢) ابن القيّم: زاد المعاد: ١/٣٨.

(٣) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٤/٣٧٤.

(٤) العسقلاني: فتح الباري على صحيح البخاري: ٨/٦٢٧/كتاب فضائل القرآن/ باب ٣/رقم الحديث: ٤٩٨٧.

وقد تحدث ابن القيم في إعلام الموقعين عن مسألة « نكاح التحليل» وبيّن أنه لا يجـوز العمل به، إذ فيه مناقضة حقيقية للشرع، فلا يقال في يومٍ ما إنّ السياسة تبيح نكاح التحليل، وذلك لأن الله –عز وجل– عندما شرع الزواج ونص عليه، إنما بناه على مصلحة ثابتة، أبدية، وهي الاستقرار والطمأنينة، وتكوين الأسرة، وهذا لا يتحقق في نكاح التحليل ولهذا فقد أفرد ابن القيّم –رحمه الله– صفحات في كتابه[١] في بيان حرمة هذا النكاح ومساوئه التي تنافي مقصد الشارع في أصل النكاح.

الشرط الثاني:

أن لا يـناقض الحكم السياسي الشرعي مناقضة حقيقية دليلاً من أدلة الشرع التفصـيلية التي تثبت شريعة عامة –لا حادثة ما تتغير بتغير الظروف– أي للنّاس في جميع الأحوال والأزمان والأمكنة مما يطلق عليه الفقه العام الثابت [٢].

يؤخـذ الحكـم السياسي من نص مبني على مصلحة متغيرة، أو قد يستنبط الحكم السياسي لحادثة لا نصَّ فيها من مبادئ الشريعة وروحها وقواعدها وغاياتها.

يقول ابن القيّم –رحمه الله–: « فمن أنشأ أقوالاً، وأسس قواعد، بحسب فهمه وتأويله، لم يجب على الأمة اتباعها، ولا التحاكم إليها حتى تُعرض على ما جاء به الرسـول، فإن طابقته، ووافقته، وشهد لها بالصحة، قبلت حينئذ، وإن خالفته وجب ردهـا، واطِّـراحُها، فإن لم يتبين فيها أحدُ الأمرين، جعلت موقوفة، وكان أحسن أحوالها أن يجوز الحكم والإفتاء بها وتركه، وأمّا أنّه يجب ويتعين فكلا ولمّا»[٣].

جعـل ابن القيّم من كلام الله –عز وجل– وسنة نبيه ميزاناً توزن به الأقوال والأعمـال، فمن أنشأ أقوالاً وقوانين وقواعد بحسب اجتهاداته وفهمه، وكانت هذه القوانين تناقض القرآن والسنة، فلا يجب على الأمّة اتباعها، لأنّه لا طاعة لمخلوق

---

(١) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣/٤٧-٥٠، ٩٣، ١٩٥-١٩٨، ٤/٤٥، ٤٧.

(٢) فـتحي الدّريني: محاضرات في السياسة الشرعيّة لطلبة الدكتوراه لسنة ٩٧، عبد الرحمن تاج: السياسة الشرعيّة: ١/ ١٦، غالب القرشي: أوليات الفاروق: ٥٧.

(٣) ابن القيّم: زاد المعاد: ١/٣٨.

في معصية الخالق، كما أنّه إذا اتفقت هذه الأقوال مع الشرع فإنّه يؤخذ بها، وإذا لم يتبين أمر هذه الأقوال والقوانين فإنّه يجب التوقف في الأخذ بها.

وبناءً على ذلك فالقانون الغربي السائد في مجتمعاتنا الإسلامية غير إسلامي، ولا يحكِّم منهاج الله وشريعته، لذا وجب تغيير هذه القوانين، وهذا التغيير يقع على عاتق العلماء والولاة.

ولقد أورد ابن القيّم قصة [1] الأمير الذي طلب من جنده أن يلقوا بأنفسهم في النّار عندما غضب منهم، وسبب قراره هذا من أجل تأديبهم، لأن الجنود قد أغضبوه [2] وطلبه هذا مناقض للآيات والأحاديث التي تحرم على الإنسان إلقاء نفسه في التهلكة والانتحار، كما أن حفظ النفس مقصد شرعي معتبر ومطلوب [3].

يقول ابن القيّم –رحمه الله–: « العمل المقبول ما كان لله خالصاً، وللسنة موافقاً» [4]، ويدخل في عموم كلامه العمل بالسياسة الشرعيّة، فإن كانت موافقة للشرع عمل بها وإلاّ فلا.

ومما تناوله ابن القيّم في إعلام الموقعين [5] مسألة الإفتاء بما يخالف النصوص، وقد بين حرمته، واستدل بأدلة كثيرة على ذلك.

يقول ابن القيم في حديثه عن قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ ﴾ [6]، « إذا جعل من لوازم الإيمان أنهم –رضوان الله عليهم– لا يذهبون مذهباً إذا كانوا معه –صلى الله عليه وسلم– إلاَّ باستئذانه، فأولى أن يكون من لوازمه أن لا يذهبوا إلى

---

(1) ابن القيّم: زاد المعاد: ٣/٣٦٨.

(2) مسلم: صحيح مسلم: ٣/١٤٦٩/كتاب الإمارة/باب ٨/ رقم الحديث ١٨٤٠.

(3) الشاطبي: الموافقات: ٢/٨–١٠.

(4) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٢/١٨١.

(5) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٢/٢٧٩–٢٨٠.

(6) سورة النّور: ٦٢.

قول ولا مذهب علمي إلا بعد استئذانه» [1]. وضح ابن القيم – رحمه الله– أن في الآية توضيحاً لسلوكيات المؤمن، إذ إنّه لا يتصرف تصرفاً لا يرضاه الله ورسوله. وفي جميع تصرفاته يستأذن الله ورسوله، وبناءً على ذلك فالعمل بالسياسة الموافقة للشرع طاعة لله، وعليه فيصح العمل بها على صعيد الأفراد فيما بينهم، أو بين الدولة الإسلامية وغيرها من الأمم.

وقد فسر المراغي الآيات التي تطرق إليها ابن القيم، بأن الله – عز وجل– بين من هو المؤمن حقاً، فهو الذي صدق الله ورسوله وإذا كان مع رسوله على أمر يجمع جميعهم من حرب أو صلاة، أو تشاور في أمر قد حدث، لم ينصرف عما اجتمعوا له حتى يستأذن الرسول عليه السلام، وهذا التوجيه تأديب من الله للمؤمنين ليستأذنوا حين الدخول وحين الانصراف [2] وكلامه هذا يتفق مع العمل بالسياسة، فلا بد حين العمل بها من الاستئذان من الشرع، أي موافقته.

كذلك نلاحظ تركيزه على هذا الشرط من خلال تفسير الحديث: « من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو ردٌّ» [3]، فيقول: « وما ردّه رسول الله –صلى الله عليه وسلم– لم يجز لأحد اعتباره ولا الالزام به وتنفيذه» [4]، يوضح ابن القيّم أن أي أمر إذا ما عرض على ميزان الشرع ورفض، لم يجز اعتباره ولا الالزام به وتنفيذه، بغض النظر عن الشخصية الملزمة، لأن الطاعة لله ورسوله، وأولي الأمر ما لم يخالفوا الشرع.

---

(1) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ١/٥١–٥٢.

(2) المراغي: أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، المجلد السادس، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩–١٤٠، وسيشار إليه فيما بعد بالمراغي: تفسير المراغي.

(3) مسلم: الصحيح: ٣/١٣٤٤/ كتاب الأقضية / باب ٨/ رقم الحديث ١٧١٨.

(4) ابن القيم: إعلام الموقعين: ٣/٩٨.

الشرط الثالث:

الاعـتدال فـي الأخذ بالسياسة الشرعيّة، أي عدم الإفراط والتفريط. وتفسير ذلك أنّ كليهما يهدمان المصلحة والعدل، ويشيعان الظلم والفساد[1].

يقـول ابن القيّم –رحمه الله–: ((هذا موضع مزلّة أقدام، ومضلّة أفهام، وهو مقـام ضـنك، ومعترك صعب، فرَّط فيه طائفة فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجَـرَّؤوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرةً لا تقوم بمصالح العباد ومحـتاجة إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتـنفيذ له، وعطـلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعاً أنها حق مطابق للواقع، ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع، ولَعَمْرُ الله، إنها لم تناف ما جاء به الرسول، وإن نفت ما فهموه هم من الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر، فـلما رأى ولاة الأمور ذلك، وأن النّاس لا يستقيم لهم أمر إلا بأمرٍ وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة أحدثوا من أوضاع سياستهم شراً طويلاً وفساداً عريضاً، فتفاقم الأمـر، وتعـذر استدراكه، وعزّ على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلـك، واسـتنقاذها مـن تلك المهالك، وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة، فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله، وكلا الطائفتين أتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله، وأنزل به كتابه)) [2].

وضـح ابن القيّم في حديثه عن العمل بالسياسة الشرعيّة، أن الفقهاء انقسموا إلى قسـمين، قسـم أخذ بها بل وأكثر حتى أنه وصل إلى درجة الإفراط، والزيادة والإكثار دون داع لذلك.

كمـا أنّ هنالك قسماً أخر فرَّط وقصر في الأخذ بالسياسة الشرعيّة، فلم يعتد بها، ولم يثبت بها الأحكام.

([1]) فتحي الدّريني: محاضرات في السياسة الشرعيّة لطلبة الدكتوراه لعام ٩٧.

([2]) ابن القيّم: الطُرق الحكميّة: ١١.

وترتب على التفريط، والذي هو عدم الأخذ بالسياسة الشرعية ما يلي:

١- تعطيل الحدود وعدم إقامتها، وقالوا ذلك من السياسة أن لا تطبق الحدود، دون النظر إلى الظروف والأحوال، في كون هذا الظرف يسمح بتعطيل الحد أم لا، كمـا فعل عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– ولم يقتص من السارق، بسبب ظرف المجاعة [1]، فالسرقة هنا لضرورة، وهي ضرورة المحافظة على الحياة والـنفس، فهـو لـم يقم الحدّ إلا لسبب وجيه اقتضى، وهو عدم تحقق شروط تطـبيق النص، يقول ابن القيّم: ((وهي شبهة قوية –السرقة من أجل المحافظة على النفس– تدرأ القطع عن المحتاج)) [2].

وكذلـك لـم يقطع أيدي الرعاة الذين سرقوا، بسبب أن مستخدمهم كان يمنع عنهم الأكل [3]، فلم يقم الحد بسبب أنّ الرعاة لم يسرقوا إلاّ للمحافظة على ضرورة، وهي ضرورة الحفاظ على النفس. كما أن الرسول –عليه السلام– وضح أن لا تقام الحدود في الغزو [4] خوفاً من أن يلحق بالعدو فيُتَقَوّوا به.

٢- ضيعوا الحقوق العامة والخاصة، ذلك لأنهم قصروا وفرطوا بالأخذ بالسياسة.

٣- جَـرّؤوا أهـل الفجور على الفساد من خلال استخدام الحيلة، لأن لهم مندوحة وسـعة مـن خـلال العمـل بالسياسة التي تم الإفراط بها، فهم يحتالون على السياسة ويتلاعبون بها.

([1]) ابـن حجر: أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني الشافعي، تلخيص الحبير في تخريج أحـاديث الرافعي الكبير، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، المجلد الرابع، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية، طبعة ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩م، ص٧٨، كتاب حد السرقة، رقم الحديث ٢٥، وسيشار إليه فيما بعد بابن حجر: تلخيص الحبير، ونص الحديث عن عمر –رضي الله عنه–: ((لا تقطع اليد في غدق ولا عام سِنة)) والغدق النخلة، والسِنة المجاعة.

([2]) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ١٢/٣.

([3]) الإمام مالك: الموطأ: ٤٧٠/٢/ كتاب الأقضية/باب ١١/ رقم الحديث ٢٩٠٥.

([4]) الزيـلعي: نصب الراية: ٣٤٣/٣، وقال عنه "غريب"، وفي رواية للترمذي ((لا تقطع الأيدي في الغزو))، ٤٣/٤ /كـتاب الحدود/ باب ٢٠/رقم الحديث ١٤٥٠/ قال عنه "حديث غريب"، وفي البيهقي رواية: ((لا تقام الحدود في ارض الحرب))، البيهقي: السنن: ١٠٥/٩.

٤- وصــف الشــريعة بالقصــور وعــدم صلاحيتها للتطبيق في مختلف الأزمنة والأمكنة، وعليه فلا تصلح شريعة الله منهاجاً للبشرية، لأنها -على رأيهم- لا تحقق المصالح.

٥- نــتيجة الــتفريط سُدَّت طرق كثيرة لمعرفة الحق، وألغيت وسائل الإثبات ظناً منهم أن هذه الطرق تنافي الشريعة، كاستخدام القرائن والبينات.

٦- النتيجة الخطرة التي ترتبت على ذلك، أن ترك الولاة الحكم بالشريعة وابتعدوا عنها، لأن العلماء في خلاف وعدم اتفاق في موضوع السياسة، وآل الأمر في نهاية المطاف إلى فساد عظيم.

أمــا الطائفة الأخرى التي أفرطت في الأخذ بالسياسة الشرعيّة، وترتب على وجــود مــثل هــذه الطائفة إباحة ما ينافي الشرع، وذلك لأنها تهاونت في تطبيق الشرع، وأباحت حرامه، وقالت ذلك من السياسة

ويــرى ابــن القيّم أن هاتين الطائفتين في حالة تقصير، وخروج عن العدل، وأنّ الشــرع وجد لتحقيق العدل فمتى ما ظهر العدل بأي طريق كان ظهوره وجب إقامته، فلو ظهر العدل بالبينة والأمارات وجب الأخذ بهما.

الشرط الرابع:

أن يــنظر مستنبط الحكم السياسي إلى ظروف الوقائع، ويجري موازنة بين المصــلحة المقصودة من تشريع الحكم والمآل أثناء تطبيقه في الظروف الاستثنائية وذلك لئلا يؤول الحكم بالسياسة إلى حدوث مفسدة راجحة [١].

والنظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً [٢].

وقــد تحــدث ابــن القيّم عن الفتوى في إعلام الموقعين [١]، وكيف أنّه على المفــتي عند انعدام النص أو الدليل أن يوازن بين المصالح والمفاسد، أي إذا حدث

(١) فتحي الدريني: خصائص التشريع: ١٩٢، فتحي الدريني: محاضرات في السياسة الشرعيّة لطلبة الدكتوراه: ٩٧.

(٢) الشاطبي: الموافقات: ٤/١٩٤.

تعــارض بيــن المصــلحة والمفسدة، فدرء المفسدة أولى شريطة أن تكون المفسدة راجحــة أو مســاوية للمصــلحة، كما أنّه إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضــرراً، لأن الضــرر يدفــع بقدر الإمكان، وهذا الأمر واضح في موقفه -عليه السلام- عندما أمسك عن هدم الكعبة، وإعادتها على قواعد إبراهيم [٢]، وذلك بسبب أن قريشــاً قريبة عهد بالإسلام، فلو فعل عليه السلام ذلك، لترتب على ذلك نتيجة يحــرمها الإسلام، وهي أنهم سيرتدون عن الإسلام، وهنا مفسدة عظيمة، لذلك درء المفسدة أولى من جلب المصلحة، فرفض أن يفعل ما طلبه الصحابة منه. ولهذا فإن آل الحكم السياسي إلى مفسدة راجحة لا يحكم به نتيجة تطبيقه في ظرف ما.

يقــول د. فتحي الدريني: « يتغير الحكم الاجتهادي الفرعي بتغير الظروف، لأن للأحــوال والملابسات أثراً في تشكيل علة الحكم، تبعاً لاختلاف نتائج التطبيق باختلاف الظروف، والعبرة بالنتائج، ولا سبيل إلى تقديرها إلاّ عن طريق الخبراء المختصين» [٣].

الشرط الخامس:

وجوب اعتماد مستنبط الحكم الشرعي على القرائن والأمارات التي تعتبر من دلائل إثبات أحكام سياسة التشريع [٤].

حــرص ابــن القيّــم على ضرورة اعتماد المجتهد في سياسة التشريع على القرائن التي أهملها كثير من الفقهاء والمجتهدين.

وقد تحدثت عن القرينة ودورها في إثبات الحقوق، وكيف أن العلماء اختلفوا فــي الأخذ بها، فمنهم من توسع، ومنهم من ضيّق، وكلا الطرفين اعتمد على أدلة لما ذهبوا إليه، ولم أتطرق لهذه الأدلة لأنها مفرودة في كتبهم بشكل واضح.

(١) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٤/١٥٧.

(٢) العسقلاني: فتح الباري: ٣/٥١٣/كتاب الحج/ باب ٤٢/ رقم الحديث ١٥٨٣.

(٣) فتحي الدّريني: خصائص التشريع: ١٩٢.

(٤) فتحي الدريّني: محاضرات في السياسة الشرعيّة لطلبة الدكتوراه لسنة ٩٧.

وبناء عليه، فإنه يجب على الذي يحكم بالسياسة الشرعيّة أن يكون فقيهاً عالماً بالأمارات، ودلائل الحال، ومعرفة شواهده، والقرائن الحالية والمقاليَّة كفقهه في جزئيات وكليات الأحكام [١].

وإن لم يكن القاضي أو الحاكم ذا فطنة وعلم بالأمارات والقرائن فإنّه لربما ضيع الحقوق، ونصر الظالم على المظلوم.

يقول ابن القيّم بعد أن ذكر أنّ الفقه نوعان: « لا بد للحاكم إذا لم يكن فقيه النفس في الأمارات ودلائل الحال، ومعرفة شواهده، وفي القرائن الحالية والمقاليّة، كفقه في جزئيات وكليات الأحكام، أضاع حقوقاً كثيرة على أصحابها، وحكم بما يعلم النّاس بطلانه، ولا يشكون فيه، اعتماداً منه على نوع ظاهر، لم يلتفت إلى باطنه وقرائن أحواله.

فهاهنا نوعان من الفقه، لا بد للحاكم منهما: فقه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال النّاس، يميز به بين الصادق والكاذب، والمحق والمبطل، ثم يطابق بين هذا وهذا، فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفاً للواقع» [٢].

يقول ابن القيّم –رحمه الله–: « وبمثل هذا الغلط الفاحش –الأخذ بالعمومات والإطلاقات في أي مسألة كأن يرسل المدعى عليه بعد أن يحلف ولا يحبس– تجرأ الولاة على مخالفة الشرع، وتوهموا أن الشرع لا يقوم بسياسة العالم، ومصلحة الأمة، وتعدّوا حدود الله، وتولد من جهل الفريقين –الولاة والعلماء– بحقيقة الشرع، خروج عنه إلى أنواع من الظلم والبدع في السياسة، جعلها هؤلاء من الشرع، وجعلها هؤلاء قسيمة له ومقابلة له، وزعموا أنّ الشرع ناقص لا يقوم بمصالح

---

(١) ابن القيّم: الطرق الحكميّة: ٤.

(٢) ابن القيّم: الطرق الحكميّة: ٤.

النّاس، وجعل أولئك ما فهموه من العمومات والإطلاقات هو الشرع، وإن تضمن خلاف ما شهدت به الشواهد، والعلامات الصحيحة» [١].

تناول ابن القيّم وشيخه ابن تيمية –رحمهما الله– مسألة أن يحلف المدعى عليه، ويرسل بلا حبس، في جميع الأحوال. وقد تناولها مستغرباً، فقد وضح أن هذا الأمر ليس على عمومه أي أن يترك المدعى عليهم دون حبس، أو تعزير بمجرد الحلف فقط، لأنه ربما يكون كاذباً في يمينه.

ونتيجة لهذه المواقف وغيرها، تصور الولاة أن الشرع ناقص لا يستطيع أن يسوس العالم، ولا يستطيع أن يحقق مصلحة الأمّة، وعليه فقد جهل الولاة، وجهل العلماء، وترتب على جهالتهم انتشار البدع.

وكلامه يدور حول الأمارات والعلامات، والأخذ بها وعدم ردها، لأنها من الشرع فهي تثبت أحكاماً.

الشرط السادس:

أن يكون مستنبط الحكم الشرعي ذا قدرة على تنفيذ الحكم السياسي، كالوالي والقاضي والوزير والنائب والمدير.

وتحدث عن موضوع هذا الشرط ابن القيّم في إعلام الموقعين [٢] عندما شرح عبارة عمر بن الخطاب في القضاء حيث يقول: « فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له» [٣].

وفسر ذلك بأن هذا الكلام من عمر –رضي الله عنه– ما هو إلا تحريض على العلم بالحق، والقوة على تنفيذه، وقد مدح الله –عز وجل– أُولي القوة في

---

(١) ابن القيّم: الطرق الحكميّة: ٧٩.

(٢) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ١/٨٩.

(٣) الزيلعي: نصب الراية: ٤/٨١-٨٢، وقال عنه: « رواه عبد الله بن أبي حميد وهو ضعيف، الدارقطني: السنن: ٤/ ٢٠٦-٢٠٧/ كتاب الأقضية، وقال عنه ضعيف.

أمـره، والبصـائر في دينه بقوله تعالى: ﴿وَاذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الأَيْدِي وَالأَبْصَارِ﴾(١) فالأيدي هي القوة على تنفيذ أمر الله، والأبصار: من البصيرة وهي قوة القلب المنور بنور القدس يرى بها حقائق الأشياء (٢).

الشرط السابع:

أن يستنبط الحكم السياسي من النص التشريعي الجزئي على ضوء مقصد الشارع من تشريع حكمه، بحيث يجعل مجال تطبيق حكمه محدوداً بذلك المقصد، ويتحكم في تطبيقه في ذلك المجال وحده دون غيره، حتى إذا جاوزه، كان تطبيقاً يفضي إلى النقيض من مقصد الشارع، وهذا الحكم المستنبط من النص، حكم سياسي متغير بتغير المصلحة المقصودة(٣). ومثاله تفسير عمر بن الخطاب–رضي الله عنه– للنص الوارد في المؤلفة قلوبهم.

يقول د. فتحي الدُريني في المناهج الأصولية، عند حديثه عن اجتهاد عمر بن الخطاب في المؤلفة قلوبهم: «وإن العلة –وهي التأليف– مظنة المصلحة العامة للدولة التي تقتضي هذا التأليف، أدرك –أي عمر رضي الله عنه– أنها علة زمنية على خطر الوجود والعدم، والحكم يدور معها، فلم ينظر عمر إلى مجرد الحكم، بل إلى غايته أيضاً ولم يطبقه آلياً دون نظر واجتهاد، بل وازن في ظل ظروف الدولة القائمة آنذاك، باعتبار أن الحكم يستهدف مصلحة عامة يتعلق بها أولاً وبالذات، أقول وازن بين علة الحكم وما تنطوي عليه من مصلحة عامة نظرياً، وبين ما يفضي إليه تطبيق النَّص في هذه الظروف عملياً، فرأى أن المصلحة العامة لا تقتضي التأليف في ذلك الظرف، فأوقف تطبيق الحكم لتخلف مقصده، إذ لا عبرة بالوسائل إذا لم يتحقق المقصد» (٤).

(١) سورة ص: آية ٤٥.

(٢) الجرجاني: التعريفات: ٤٧.

(٣) الدريني: محاضرات في السياسة الشرعية لطلبة الدكتوراه، الجامعة الأردنية، سنة ١٩٩٧.

(٤) فتحي الدُريني: المناهج الأصولية: ١٠.

فعمر –رضي الله عنه– نظر نظرة عميقة إلى النَّص، وفهم أن القصد منه التأليف، وهي مصلحة عامة مطلوبة في ظرفها ووقتها، فإذا انتفى القصد والمصلحة لظرف ما، فلا داعي لتطبيق النص.

وقد ذكر الشاطبي أن درجة الاجتهاد تحصل لمن اتصف بوصفين وهي **أولاً:** أن يفهم مقاصد الشريعة على كمالها، **ثانياً:** أن يكون ذا قدرة على التمكن من الاستنباط بناء على فهمه في تلك المقاصد (١).

ووضح الشرط الأول بتعليقه عليه فأبان أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح الثلاث الضرورية والحاجية والتحسينية، والمصالح تعد معتبرةً من حيث وضعها الشارع، وكل مصلحة تتعارض مع الشرع لا تعتبر، وعليه فإذا فهم المجتهد قصد الشارع في المسائل التي تعرض عليه فإنّه يصبح بمثابة الخليفة للنبي –عليه السلام– في التعليم والفتيا. وعليه فإن ثمرة الفهم تظهر في الاستنباط للأحكام، وبهذا يحقق الشرط الثاني.

الشرط الثامن:

أن يكون مستنبط الحكم السياسي من أهل الخبرة والاختصاص العلمي الدقيق في المجال المراد استنباط الحكم الشرعي منه (٢).

تحدث ابن القيّم في كتابه إعلام الموقعين (٣) عن المفتي، وذكر أنه يشترط فيه أن يكون عالماً بما يفتي، أو غالباً على ظنه، ولذلك فإنّه يجوز للمفتي أن يفتي سائله بناء على السياسة الشرعيّة، غير أنّه غير ملزم بفتواه، وعلل ابن القيّم اشتراطه للمفتي أن يكون عالماً، لأنّه قد يترتب على فتوى غير العالم ضرر يعود

(١) الشاطبي: الموافقات: ٤/١٠٥-١٠٦.

(٢) فتحي الدّريني: خصائص التشريع: ١٩٢.

(٣) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٢/١٧٣، ١٨٧، ٤/١٩٩.

علــى المســتفتي [١] كما حدث للصحابي الجريح الذي أُفتي بأن يستحم وكان جنباً فمات، فقال عليه السلام: ((قتلوه قتلهم الله)) [٢].

يقول ابن القيّم: ((وبالجملة فالمفتي مخبر عن الحكم الشرعي)) [٣] فهو يخبر مســتفتيه عــن الحكم الشرعي لمسألة ما، وقد يبنى الحكم الشرعي على السياسة، ويكون هذا البناء مبنياً على مصلحة عامة أو فردية خاصة رآها المفتي.

وقــد نص ابن القيّم على أنّ العلماء أجمعوا على أنّه لا يحل للرجل أن يفتي بغيــر عــلم [٤]، ونراه يصرح بذلك ويقول: ((لا يجوز العمل والإفتاء في دين الله بالتشهي والتخيير وموافقة الغرض)) [٥].

ولابد من ملاحظة عدم توفر هذا الشرط في فريقين من الناس اليوم وهم:

الأول: السياســيون الذيــن يقودون الناس بالسياسة الوضعية وقد توفرت لهم خبرة عملية.

الثاني: الشرعيون الذين توفرت لهم معرفة شرعية دون خبرة.

ثمــة هوة حضارية بين الفريقين الأول مقطوع عن الأصول والثاني مقطوع عــن الواقــع، والحل العملي هو إيجاد جيل يجمع بين المعرفتين الشرعية والعلمية الواقعية.

---

(١) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٢/٢٣٤.

(٢) المــزي: تحفة الأشراف: ٥/١٩٥٦، ١٩٧٤/ رقم الحديث٥٩٠٤، ٥٩٧٢، ابن ماجه: أبو الحسن الحنفي المعروف بالســندي ت(١١٣٨هــ)، سنن ابن ماجه، حقق أصوله خليل مأمون شيحا، وبحاشيته تعليفات مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه للبوصيري ت(٨٤٠هــ)، المجلد الأول،، دار المعرفة، طبعة ١٤١٦هــ - ١٩٩٦م، ص ٣٢١-ص٣٢٢، كتاب الطهارة،باب ٩٣، رقم الحديث ٥٧٢، وسيشار إليه فيما بعد بابن ماجه: السنن، قال عنه الشيخ شيحا في الحاشية: ((إسناده منقطع)).

(٣) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٢/١٩٦.

(٤) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٤/١٩٦.

(٥) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٤/٢١٠.

الباب الثاني

دراسة تطبيقية

الفصل الأول
السياسة الشرعيّة في كتب ابن القيّم

المبحث الأول: سياسة الإثبات في الطرق الحكمية

الإثبات في اللغة[١]: ثبت الشيء يثبت ثبوتاً دام واستقرّ فهو ثابت، وأثبت فلاناً لازمه فلا يكاد يفارقه، وثبت الجنان أي ثابت القلب.

الإثبات في الاصطلاح: الإثبات هو الحكم بثبوت شيء آخر[٢].

وقيل هو: "إقامة البينة بالوسائل الشرعية"[٣].

وقيل هو: "إقامة الدليل الشرعي أمام القاضي في مجلس قضائه على حق أو واقعة من الوقائع"[٤].

لقد بحث الفقهاء طرق إثبات الجريمة، ليصدر القاضي أحكامه بناء على أسس صحيحة، يتوصل من خلالها إلى الحق والعدالة، وقد قضت حاجة الناس فيما يتقاضون فيه بينهم من وجوب المحافظة على النفس والمال والعرض أن تقبل الحجة الظنية في القضاء[٥].

---

(١) الفيومي: المصباح المنير: ٣١.

(٢) الجرجاني: التعريفات: ٧.

(٣) محمود هاشم: محمود محمد هاشم، القضاء ونظام الإثبات في الفقه الإسلامي والأنظمة الوضعية، مطابع جامعة الملك سعود، طبعة أولى (١٤٠٨هـ-١٩٨٨)، ص١٢١، وسيشار إليه فيما بعد بمحمود هاشم: القضاء.

(٤) وزارة الأوقاف: الموسوعة الفقهية: ٢٣٢/١.

(٥) مجيد حميد: مجيد حميد السُماكيّة، طرق القضاء في الشريعة الإسلامية، طبعة أولى، ١٩٧٥، ص٨، وسيشار إليه فيما بعد بمجيد حميد: طرق القضاء.

وقد وضح ابن القيم أن الهدف من الاستعانة بطرق الإثبات هو التوصل إلى العدل، فأي طريق ظهر به الحق، فإن الشرع يقبله، ويقول ابن القيم في ذلك: "إن ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثمّ شرع الله ودينه"[١]، لهذا وجب على الحاكم أن يعلم طرق الإثبات كالأمارات والقرائن، ودلائل الحال، وإلاّ ترتب على ذلك ضياع الحقوق والمصالح[٢]، كما أنّه لابدّ للقاضي حتى يتوصل للحق من فقه في أحكام الحوادث الكلية ومعرفة في أحوال النّاس، يقول في ذلك: "فهنا نوعان من الفقه لابد للحاكم منهما: فقه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال النّاس، يميز به بين الصادق والكاذب، والمحق والمبطل، ثمّ يطابق بين هذا وهذا، فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفاً للواقع"[٣].

وقد اختلف الفقهاء في وسائل الإثبات، فبعضهم توسع فيها، وبعضهم ضيق.

القول الأول:

تقبل أية حجة تؤيد دعوى المدعي، ورفع شعار هذا الرأي ابن تيمية[٤]، وابن القيم[٥]، وابن فرحون[٦].

وهؤلاء رأوا أن الهدف هو إظهار الحق بأي وسيلة كانت، سواء كانت بالشهادة أو بالإقرار أو بالقرائن أو باليمين أو غير ذلك من الطرق، وقد بينوا أن هنالك فرقاً بين أن يحفظ صاحب الحق حقه باستشهاد شاهدين، أو شاهد وامرأتين

(١) ابن القيم: الطرق الحُكمية: ١١.

(٢) ابن القيم: الطرق الحُكمية: ٤.

(٣) ابن القيم: الطرق الحُكمية: ٤.

(٤) ابن تيمية: الفتاوي: ٣٥/٣٩٢، مجيد حميد: طرق القضاء: ١٢-١٣، محمود هاشم: القضاء: ١٢١، الزحيلي: محمد مصطفى الزحيلي: وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية، دار البيان،طبعة أولى (١٤٠٢هـ-١٩٨٢م)، ص٢٥-٢٦.

(٥) ابن القيم: الطرق الحكمية: ١٠: ٧٥-٧٦.

(٦) ابن فرحون: تبصرة الحكام: ١/٢٠٢.

وغير ذلك، وبين أن يحكم القاضي بهذه الشهادات، لأن الطرق التي يحكم بها القاضي أوسع من الطرق التي أرشد الله صاحب الحق أن يحفظ حقه بها[١]، وليس في القرآن أو السنة ما يدل على أن لا يحكم إلا بالشهود أو اليمين، ويقول ابن القيم في القضاء بالشاهد واليمين: "وليس في القرآن ما يقتضي أنّه لا يحكم إلاّ بشاهدين، أو شاهد وامرأتين، فإن الله –سبحانه– إنّما أمر بذلك أصحاب الحقوق، أن يحفظوا حقوقهم بهذا النصاب، ولم يأمر بذلك الحكام أن يحكموا به، فضلاً عن أن يكون قد أمرهم أن لا يقضوا إلاّ بذلك، ولهذا يحكم الحاكم بالنكول واليمين المردودة، والمرأة الواحدة، والنساء المنفردات لا رجل معهن، وبمعاقد القُمُط، ووجوه الآجُرّ، وغير ذلك من طرق الحكم التي لم تذكر في القرآن، فإن كان الحكم بالشاهد واليمين مخالفاً لكتاب الله فهذه أشدّ مخالفة لكتاب الله منه، وإن لم تكن هذه الأشياء مخالفة للقرآن فالحكم بالشاهد واليمين أولى أن لا يكون مخالفاً للقرآن، وطرق الحكم شيء، وطرق حفظ الحقوق شيء آخر، وليس بينهما تلازم، فتحفظ الحقوق بما لا يحكم به الحاكم مما يعلم صاحب الحق أنّه يحفظ به حقه، ويحكم الحاكم بما لا يحفظ به صاحب الحق حقه، ولا خطر على باله من نكول، ورد يمين وغير ذلك، والقضاء بالشاهد اليمين، مما أراه الله لنبيّه –صلى الله عليه وسلم– قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ﴾ [٢] وقد حكم بالشاهد واليمين، وهو مما أنزل الله إياه قطعاً[٣]. وقد ذكر ابن القيم في الطرق الحُكمية خمسة وعشرين طريقاً للتوصل من خلالها إلى الحق والعدل.

ومن هذه الطرق، اليد المجردة التي لا تفتقر إلى يمين، الإنكار المجرد، الحكم باليد مع يمين صاحبها، الحكم بالنكول وحده، أو به مع رد اليمين، الحكم بالشاهد الواحد، أو بالشاهد واليمين، الحكم بالرجل والمرأتين، الحكم بالنكول مع

(١) ابن القيم: الطرق الحكمية: ١٠٤: ١١٥. مجيد حميد: طرق القضاء: ١٢، الزحيلي: وسائل الإثبات: ٢٦، وزارة الأوقاف: الموسوعة الفقهية: ١/٢٣٤.

(٢) النساء: ١٠٥.

(٣) ابن القيم: الطرق الحكمية: ١٠٤.

الشاهد الواحد، الحكم بشهادة امرأتين ويمين المدعي، الحكم بشهادة امرأتين من غير يمين، الحكم بثلاثة رجال، الحكم بشهادة أربعة رجال أحرار، وغير ذلك من الطرق.

وقد استدل أصحاب هذا القول بما يلي:

١- عندما طلب الله -عز وجل- أن يثبت الإنسان حقه من خلال البينة، لم يقصد بها الشاهد أو اليمين، إنّما البينة هي اسم لكل ما يبين الحق ويظهره[١]، ووضح ابن القيم أن البينة هي الحجة والدليل والبرهان والأمارة والعلامة والتبصرة[٢] ويقول في ذلك: "وبالجملة فالبينة اسم لكل ما بين الحق ويظهره، ومن خصها بالشاهدين، أو الأربعة أو الشاهد لم يوفِ مسمّاها حقه، ولم تأتِ البينة قط في القرآن مراداً بها الشاهدان، وإنّما أتت مراداً بها الحجة والدليل والبرهان، مفردة ومجموعة"[٣]. ويقول أيضاً عن البينة: "وهي تارة تكون أربعة شهود، وتارة ثلاثة بالنص في بينة المفلس، وتارة شاهدين، وشاهداً واحداً، وامرأة واحدة، ونكولاً ويميناً، أو خمسين يميناً، أو أربعة أيمان"[٤].

واستعمل القرآن البينة بمعنى البرهان والدليل[٥]، يقول تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ﴾[٦]، ويقول سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ

(١) ابن القيم: الطرق الحُكمية: ١٩، ٧٥، ٩٧، ابن تيمية: الفتاوي: ٣٩٢/٣٥.

(٢) ابن القيم: الطرق الحكمية: ١٠، مجيد حميد: طرق القضاء: ١٣-١٤، السنباطي: محمد أحمد السنباطي، منهج ابن القيم في التفسير، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م، ص٦٩، وسيشار إليه فيما بعد بالسنباطي: منهج ابن القيم.

(٣) ابن القيم: الطرق الحكمية: ١٠.

(٤) ابن القيم: الطرق الحكمية: ١٩.

(٥) مجيد حميد: طرق القضاء: ١٥.

(٦) الحديد: ٢٥.

فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ۞ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ﴾ [١]، ويقول أيضاً: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ﴾ [٢].

كذلك في السنة استخدمت بمعنى الدليل بدلالة قوله عليه السلام: "ألك بينة"[٣]، ويقول عليه السلام أيضاً: "البينة على المدعي"[٤] أي عليه أن يظهر ما يبين صحة دعواه، فإذا ظهر صدقه بطريق من الطرق حكم له[٥].

٢- إن الاقتصار على شاهدين أو اليمين أو بعض طرق الإثبات يؤدي إلى ضياع حقوق ومصالح النّاس، لذلك يقول ابن القيم: "فمن أطلق كل متهم وحلّفه وخلى سبيله مع علمه باشتهاره بالفساد في الأرض، وكثرة سرقاته، وقال لا آخذه إلاّ بشاهدي عدل فقوله مخالف للسياسة الشرعية"[٦]، كذلك وضح إن إهدار الأمارات والعلامات يعطل الأحكام ويضيع الحقوق[٧].

٣- إن هنالك بينات أقوى دلالة وأبين في إظهار الحق، من الاقتصار على بعض طرق الإثبات كالشاهد أو اليمين، لذلك فإن ظهرت أمارات العدل بأي طريق كان وجب الأخذ بها لأن هدف الشارع إقامة العدل بين الناس، لذا لم يخص سبحانه طرق الإثبات بوسيلة محددة، دون الأخذ بما هو أقوى من هذه الوسيلة[٨]، يقول ابن القيم: "كثير من القرائن والأمارات أقوى من النكول والحس شاهد بذلك، فكيف يسوغ تعطيل شهادتها"[٩].

(١) النحل: ٤٣-٤٤.

(٢) محمد: ١٤.

(٣) الترمذي: السنن: ٦٢٥/٣/كتاب الأحكام/باب (١٢)/رقم الحديث (١٣٤٠) وقال عنه: "حسن صحيح".

(٤) الترمذي: السنن: ٦٢٧/٣/كتاب الأحكام/باب ١٢/رقم الحديث ١٣٤٢، قال عنه: "حسن صحيح".

(٥) ابن القيّم: الطرق الحكميّة: ١٩.

(٦) ابن القيّم: الطرق الحكمية: ١٢.

(٧) ابن القيّم: الطرق الحكمية: ٧٦.

(٨) ابن القيم: الطرق الحكمية: ١١.

(٩) ابن القيم: الطرق الحكمية: ٦.

٤- الهدف من القضاء الإعانة على إظهار الحق وقمع الباطل الظاهر والباطن[١]، وهذا مأخوذ من قوله عليه السلام: "إنما أنا بشرٌ وإنكم تختصمون إليَ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع فمن قضيت له بحق أخيه فلا يأخذه فإنّما اقتطع له قطعة من نار"[٢] في هذا الحديث دلالة على أن طرق إظهار الحق مختلفة، وعلى القاضي أن يتبين الحق بأساليب مختلفة، وأحسن الأساليب التي تعينه على إظهار الحق[٣].

وقال -عليه السلام إلى علي- رضي الله عنه عندما بعثه إلى اليمن قاضياً: "إذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقضين حتى تسمع كلام الآخر كما سمعت كلام الأول فإنّه أحرى أن يتبين لك القضاء"[٤] ومعنى ذلك أنّه يجب على الحاكم أن يستقصي وجوه الحجج المبينة للحق بقدر ما يستطيع ولو بالوصول إلى حفظ بعض الحقوق دون بعض، فإن حفظ البعض خير من ضياع الكل[٥].

الرد على أصحاب القول الأول:

إن ما استدلوا به من أن الكتاب قد أطلق لفظ البينة، على ما هو أعمّ من الشهود، وأنّها لم تستعمل في القرآن بمعنى الشهادة فقط، يرد عليهم أن جميع ما أوردوه ليس وارداً في مقام إثبات الدعوى الذي هو موضوع النزاع[٦].

القول الثاني:

---

(١) ابن عاشور: محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع والمؤسسة الوطنية للكتاب (الجزائر)، ص١٩٥، وسيشار إليه فيما بعد بابن عاشور: مقاصد الشريعة.

(٢) مسلم: الصحيح: ١٣٣٧/٣/كتاب الأقضية/باب (٣)رقم الحديث ١٧١٣.

(٣) ابن عاشور: مقاصد الشريعة: ١٩٥.

(٤) الحاكم: المستدرك: ١٠٥/٤/كتاب الأحكام.

(٥) ابن عاشور: المقاصد الشرعية: ١٩٥.

(٦) البهي: أحمد عبد المنعم البهي، من طرق الإثبات في الشريعة والقانون، دار الفكر العربي، طبعة أولى (١٩٦٥م)، ص١١، وسيشار إليه فيما بعد بالبهي: من طرق الإثبات.

وسائل الإثبات محصورة في الشهادة والإقرار واليمين والنكول، وزاد البعض القسامة، وعلم القاضي، والقرينة القطعية، وقال بهذا القول الحنفية[١] والمالكية[٢] والشافعية[٣] والحنابلة[٤] والظاهرية[٥]. وقال بعضهم إن البينة هي الشهادة[٦]، كما جعل ابن حزم من البينة علم القاضي[٧].

واستدل من قال أن البينة هي الشهادة بما يلي:

١- عن ابن عباس قال: إن هلال بن أمية قذف امرأته عند النبي -صلى الله عليه وسلم- بشريك بن سحماء، فقال له النبي -صلى الله عليه وسلم-: "البينة أو حد في ظهرك"[٨]، والبينة هنا بمعنى الشهود، ودلالة ذلك أنّه بنص القرآن إن البينة التي يثبت بها الزنا هي أربعة شهود لقوله تعالى:

﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [٩]، فدل ذلك على أن مراد الرسول -صلى الله عليه وسلم- من البينة خصوص الشهود[١٠].

٢- اختصم إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- الأشعث بن قيس مع آخر في بئر، فقال له النبي -صلى الله عليه وسلم-: "بينتك أو يمينه"[١١]، وفسر مراد

---

(١) المرغيناني: الهداية: ١١٦/٣، ١٥٦، ١٨٠. ابن نجيم: زيد الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم المصري، البحر الرائق شرح كتر الدقائق، المجلد السابع، دار الكتب العلمية، طبعة أولى (١٤١٨هـ-١٩٩٧م)، ص٣، ص٩٣، ص٤٢٣، وسيشار إليه فيما بعد بابن نجيم: البحر الرائق، ابن عابدين: ٧٧/١١، ٥٨٤، ٥٨٧.

(٢) ابن رشد: بداية المجتهد: ٤٥١/٢، الدسوقي: الحاشية: ١٦٢/٤، ١٦٤.

(٣) الشربيني: مغني المحتاج: ٥٨٥/٤.

(٤) ابن قدامة: المغني: ٤/٩، ١١٣، ٢٧٧، البهوتي: كشاف القناع: ٣٦٢/٦، ٣٧٨، ٤٤٨، ٤٤٣.

(٥) ابن حزم: المحلى: ٣/٨، ٥٢٣-٥٢٦، ٤٤٤، ٤٥٢، ٤٧٢، ٥٣٥.

(٦) علي حيدر: علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تعريب المحامي فهمي الحسيني، المجلد الرابع، مكتبة النهضة بغداد، ص٢٨٧، وسيشار إليه فيما بعد بعلي حيدر: شرح مجلة الأحكام، الشربيني: مغني المحتاج: ٥٨٥/٤، ابن قدامة: المغني: ٤/٩، البهوتي: كشاف القناع: ٣٧٨/٦، وزارة الأوقاف: الموسوعة الفقهية: ٢٣٣/١.

(٧) ابن حزم: المحلى: ٥٢٦/٨.

(٨) الألباني: صحيح سنن أبي داود: ٤٢٥/٢/كتاب الطلاق/باب (٢٧)/رقم الحديث (١٩٧٤).

(٩) النور: ٤.

(١٠) البهي: من طرق الإثبات: ٦.

(١١) مسلم: الصحيح: ١٢٣/١/كتاب الإيمان/باب (٦١)/رقم الحديث ١٣٨.

الرسول –صلى الله عليه وسلم– بالبينة في رواية أخرى وهي: "شاهداك أو يمينه"[١]، فدل على أن المراد من البينة الشهود[٢].

٣– قال عليه السلام: "البينة على المدعي واليمين على من أنكر"[٣] ومعنى ذلك أن جانب المدعي ضعيف لدعواه خلاف الأصل فكلف الحجة القوية، وجانب المنكر قوي فاكتفى منه بالحجة الضعيفة، وإنّما كانت البينة قوية واليمين ضعيفة لأن الحالف متهم في يمينه بالكذب لأنّه يدفع بها عن نفسه بخلاف الشاهد[٤].

الرد عل أصحاب القول الثاني:

١– بالنسبة لإطلاق الرسول –صلى الله عليه وسلم– لفظ البينة على الشهود في قصة هلال بن أمية، وذلك لأن المقام في هذه الواقعة كان مقام شهادة فقط، والاستدلال لا يتمّ إلاّ إذا كان المقام مقام شهادة وغيرها، وأراد الرسول –صلى الله عليه وسلم– خصوص الشهادة[٥].

٢– بالنسبة لقصة الأشعث بن قيس، فليس فيها ما يدل على حصر البينة في خصوص الشهادة، أمّا الرواية الثانية والتي بلفظ الشهادة، فلا يدل على حصر البينة على الشهادة لجواز أن يكون قد فهم من البينة خصوص الشهادة[٦].

٣– تسمية الرسول –صلى الله عليه وسلم– الشهود بالبينة لوقوع البيان بقولهم وارتفاع الأشكال بشهادتهم كوقوع البيان بقوله عليه السلام[٧].

(١) مسلم: الصحيح: ١/١٢٣/كتاب الإيمان / باب (٦١) / رقم الحديث (١٣٨).

(٢) البهوتي: كشاف القناع: ٦/٣٧٨، البهي: من طرق الإثبات: ٦.

(٣) الترمذي: السنن: ٣/٦٢٧ / كتاب الأحكام / باب (١٢) / رقم الحديث ١٣٤٢، قال عنه: "حسن صحيح".

(٤) الشربيني: مغني المحتاج: ٤/٥٨٥.

(٥) البهي: من طرق الإثبات: ١٠.

(٦) البهي: من طرق الإثبات: ١٠.

(٧) ابن فرحون: تبصرة الحكام: ١/٢٠٢.

القول المختار:

القول بتعميم معنى البينة يتفق مع مقاصد الشرع، لأن في الأخذ بعموم الدلائل والبراهين يعمل على حفظ الحقوق، وتوطيد دعائم العدل، وقصر البينة على وسائل محددة يضيع الحقوق، كما أن هنالك من الدلائل ما هو أقوى من الشهادة أو اليمين –كما في وقتنا الحالي– من استخدام الصورة الصامتة والمتحركة، كدليل لإثبات أمرها، أو استخدام التحاليل المخبرية للبصمات واللعاب، وغير ذلك من الوسائل التي تصل درجتها لليقين.

ولابد لنا من كلمة وهي أن الفقهاء وإن صرحوا ببعض وسائل الإثبات إلاّ إنّهم من الناحية العملية يأخذون بالوسائل الأخرى[١] كالكتابة القرائن علم القاضي والقيافة وغير ذلك من الوسائل المنثورة في كتب الفقه.

(١) الزحيلي: وسائل الإثبات: ٢٦.

المبحث الثاني: سياسة المعاهدات في زاد المعاد

الحروب بين المسلمين وغيرهم من الأعداء، قد تنتهي بنصر المسلمين، ويترتب على ذلك انتهاء القتال بين المسلمين وغيرهم باعتناق الإسلام، أو انتهاء القتال بعقد الأمان، أو بعقد هدنة ومعاهدة، أو بعقد الذمة وهو الصلح المؤبد.

وسيكون حديثي عن، سياسة المعاهدات (عقد الهدنة) عند ابن القيم في كتابه زاد المعاد.

المعاهدة في اللغة[1]: المعاهدة مأخوذة من العهد: وهو كل ما عوهد الله عليه وكل ما بينه وبين العباد من المواثيق، ويأتي بمعنى الوصية، والذي يكتب للولاة، والموثق واليمين يحلف بها الرجل، والوفاء والعُهدة: الميثاق واليمين التي تستوثق بها ممن يعاهدك وسمّي اليهود والنّصارى أهل العهد للذمة التي أعطوها والعُهْدَة المشترطة عليهم ولهم، والمعاهد هو من كان بينك وبينه عهد، وأكثر ما يطلق في الحديث على أهل الذمة، وقد يطلق على غيرهم من الكفار إذا صولحوا على من ترك الحرب مدة ما.

ومن مسميات المعاهدة: الهدنة، الصلح، المسالمة، الموادعة[2].

والهُدْنة لغة: يقال هادنته، مهادنة أي صالحته، وتهادنوا، وهُدْنة على دَخَن أي صلح على فساد[3].

(١) ابن منظور، لسان العرب: ٣/٣١١-٣١٤، الفيومي: المصباح المنير: ١٦٥.

(٢) الكاساني: بدائع الصنائع: ٧/١٠٨، الشربيني: مغني المحتاج: ٢/٣٢٦، النووي: المجموع: ٢١/٣٧٨، ابن قدامة: المغني: ١٠/٥٠٩.

(٣) الفيومي: المصباح المنير: ٢٤٣.

والصلح لغة: صُلح بالضم هو خلاف فسد، والصُّلح التوفيق ومنه صلح الحديبية، وأصلحت بين القوم وفقت[1].

والمسالمة: من السلم بكسر السين وفتحها، وتعني الصلح[2].

والموادعة: من ودع، والموادعة المصالحة[3].

المعاهدة في الاصطلاح: عرفها الكاساني فقال: "المعاهدة هي الموادعة والصلح على ترك القتال"[4].

وعرفها ابن عرفة بأنها: "عقد المسلم مع الحربي على المسالمة مدة ليس هو فيها تحت حكم الإسلام"[5].

وعرفها النووي والشربيني بأنّها: "مصالحة أهل الحرب على ترك القتال مدة معينة، بعوض أو غيره"[6].

وعرفها ابن قدامة بأنها ما: "يعقد لأهل الحرب عقداً على ترك القتال مدة بعوض وبغير عوض"[7].

وعرفت بأنها: "اتفاق يعقده الحاكم الأعلى للمسلمين، أو من ينوب عنه، مع إحدى الدول أو الجماعات، لمصلحة ظاهرة، محدد بمدة تقدر بحسب الحاجة على شروط يرتضونها، جائزة شرعاً"[8].

(١) الفيومي: المصباح المنير: ١٣٢.

(٢) الفيومي: المصباح المنير: ١٠٩.

(٣) الفيومي: المصباح المنير: ٢٥٠.

(٤) الكاساني: بدائع الصنائع: ٧/١٠٨.

(٥) الخرشي: على مختصر خليل: ٣/١٥٠، الدسوقي: الحاشية: ٢/٢٠٦.

(٦) الشربيني: مغني المحتاج: ٤/٣٢٦، النّووي: المجموع: ٢١/٣٧٨.

(٧) المغني: ابن قدامة: ١٠/٥٠٩، المرداوي: الإنصاف: ٤/٢١١.

(٨) ناهض فرحات: ناهض فرحات، الشروط العامة للمعاهدات في الشريعة الإسلامية، إشراف علي الصوا، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ١٩٩٥، ص٧، وسيشار إليها فيما بعد بناهض فرحات: الشروط العامة.

ونخلص من هذه التعريفات إلى أن المعاهدة هي: "اتفاق بين الحاكم أو من ينوب مكانه مع من ينوب عن الأعداء على ترك القتال مدة بحسب المصلحة، وفق شروط مخصوصة".

مشروعية المعاهدات:

احترم الإسلام العهد، وشدد على المحافظة عليه، وركز على أن الوفاء بالعهود من الأمور التي يسأل عنها المرء، ولهذا عاش أهل الذمة، وعاشت الأمم الأخرى في جوار المسلمين بطمأنينة وراحة، لأنهم يعلمون وفاء الحاكم المسلم بما التزم من معاهدات، ومن الأدلة التي تدل على مشروعية العهد ووجوب الوفاء بالمعاهدات ما يلي:

أ. القرآن الكريم

١. قال تعالى: ﴿وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً﴾ [١].

٢. قال تعالى: ﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً إِنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ، وَلاَ تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثاً تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلاً بَيْنَكُمْ﴾ [٢].

٣. قال تعالى: ﴿وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلاَّ عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [٣].

٤. قال تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ﴾ [٤]. قال ابن جزي: "السلم هنا المهادنة"[٥]

---

(١) الإسراء: ٣٤.

(٢) النحل: ٩١-٩٢.

(٣) الأنفال: ٧٢.

(٤) الأنفال: ٦١.

(٥) ابن جزي: محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، المجلد الثاني، دار الفكر، ص٦٨، وسيشار

٥. قال تعالى: ﴿وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلاَ تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلاَ تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيّاً وَلاَ نَصِيرًا ۞ إِلاَّ الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً﴾ [١]. يقول ابن جزي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إلاّ الذين يصلون...﴾: "إن من وصل من الكفار غير المعاهدين إلى الكفار المعاهدين وهم الذين بينهم وبين المسلمين عهد ومهادنة فحكمه كحكمهم في المسالمة وترك قتاله"[٢].

ب. السنة النبوية:

١- روي أن النبي -صلى الله عليه وسلم- صالح سهيل بن عمرو بالحديبية على وضع القتال عشر سنين[٣].

٢- قال عليه السلام: "أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق، حتى يدعها: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر"[٤].

٣- قال عليه السلام: "لكل غادر لواء يوم القيامة يعرف به"[٥].

٤- قال عليه السلام: "ما نقض قوم العهد قط إلا كان القتل بينهم"[٦].

إليه فيما بعد بابن جزي: التسهيل.

(١) النساء: ٨٩-٩٠.

(٢) ابن جزي: التسهيل: ١/١٥١.

(٣) البيهقي: السنن: ٩/٢٢١/كتاب الجزية.

(٤) مسلم: الصحيح: ١/٧٨/كتاب الإيمان/باب (٢٥)/ رقم (١٠٦).

(٥) مسلم: الصحيح: ٣/١٣٦١/كتاب الجهاد/باب ٤/رقم الحديث (١٧٣٧).

(٦) الحاكم: المستدرك: ٢/١٢٦/كتاب الجهاد.

جـ. الإجماع:

أجمعت الأمة الإسلامية على مشروعية المعاهدات[1].

شروط عقد الهدنة:

عقد الهدنة مشروط بشروط، يجب على الإمام أن يتقيد بها، وهذه الشروط التي سأذكرها أوردها ابن القيم في زاد المعاد، ولم يخالف الفقهاء في ذلك إلا في شرط المدة، كما أن الحنفية زادوا شرط الضرورة، أي لا يجوز للإمام عقد المهادنة إلا عند الضرورة، وهي ضرورة الاستعداد بأن يكون المجتمع الإسلامي في حالة ضعف، ولا تجوز إلا في حال يقع وسيلة إلى القتال، لأنها حينئذ تكون قتالاً معنى[2]: وقال تعالى: ﴿فَلاَ تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الأَعْلَوْنَ﴾ [3].

الشرط الأول: يشترط ابن القيم في المعاهدات أن تحقق مصلحة عامة للمسلمين، وذلك مثل أن يظهر عجز المسلمين عن مواصلة القتال لضعف بهم، أو كان هنالك عوائق تحول دون تقدمهم، أو علموا بالتفاف أعداء آخرين وخافوا من تطويقهم أو طمعوا في إسلام القوم، أو كانوا بحاجة إلى أموال يدفعها الكفار مقابل الأمان ليتقووا بها[4]. وقد بين ابن القيم أنه يجوز للإمام من أجل المصلحة أن يبدأ بطلب صلح العدو[5]، وله مصالحة المشركين ببعض ما فيه ضيم على المسلمين للمصلحة الراجحة ويجوز دفع أعلى المفسدتين بتحمّل أدناهما [6].

---

(١) الأنفال: ٦١.

(٢) الكاساني: بدائع الصنائع: ١٠٨/٧، السرخسي: المبسوط: ٨٧/١٠.

(٣) محمد: ٣٥.

(٤) ابن قدامة: المغني: ٥٠٩/١٠، الجعوان: محمد بن ناصر بن عبد الرحمن الجعوان، القتال في الإسلام، طبعة ثانية (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م)، ص١٣٧-١٣٨، وسيشار إليه فيما بعد بالجعوان: القتال في الإسلام.

(٥) ابن القيم: زاد المعاد: ٣٠٤/٣.

(٦) ابن القيم: زاد المعاد: ٣٠٦/٣.

وقال باشتراط المصلحة جميع الفقهاء من الحنفية[1]، والمالكية[2] والشافعية[3] والحنابلة[4]. ذكر ابن الهمام الإجماع على هذا الشرط، فيقول في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ [5]: "وإن كانت مطلقة لكن إجماع الفقهاء على تقييدها برؤية مصلحة للمسلمين في ذلك بآية أخرى هي ﴿فَلاَ تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الأَعْلَوْنَ﴾ [6]، وإذا لم يكن في الموادعة مصلحة فلا يجوز بالإجماع"[7]. **ودليل هذا الشرط:** لأنّ الرسول -صلى الله عليه وسلم- صالح أهل مكة في صلح الحديبية على وضع الحرب عشر سنين[8]، وكان في مصلحة الإسلام بإتاحة الفرصة لنشره، واستعداد المسلمين لقتال اليهود.

الشرط الثاني: أن يكون الإمام أو من ينوب عنه هو الذي يعقد الهدنة، وذلك لأنه أعرف بالمصالح من الآحاد، وأقدر على التدبير ولأنّه عقد مع جملة الكفار، وليس ذلك لغير الإمام، ولأن تجويزه من غير الإمام يتضمن تعطيل الجهاد بالكلية، وفيه أفتيات على الإمام[9]، وهذا الشرط واضح في كلام ابن القيم عند حديثه عن الهدنة وعقد الذمة[10]، وهو لم يخالف جمهور الفقهاء[11] في هذا الشرط.

---

(١) السرخسي: المبسوط: ٨٦/١٠.

(٢) ابن رشد: بداية المجتهد: ٣٧٥/١، الخرشي: على مختصر سيدي خليل: ١٥٠/٣.

(٣) الشربيني: مغني المحتاج: ٣٢٧/٤.

(٤) ابن القيم: زاد المعاد: ٣٠٤/٣، ٣٠٦، ابن تيمية: الفتاوي: ٧٤/١٥، ابن قدامة: المغني: ٥٠٩/١٠.

(٥) الشربيني: مغني المحتاج: ٣٢٦/٤.

(٦) محمد: ٣٥.

(٧) ابن الهمام: فتح القدير: ٢٠٤/٥.

(٨) البيهقي: السنن الكبرى: ٢٢١/٩/كتاب الجزية.

(٩) ابن قدامة: المغني: ٥١٠/١٠.

(١٠) يراجع في ذلك الجزء الثالث من زاد المعاد ص١٢٤ فما بعد.

(١١) ابن رشد: بداية المجتهد: ٣٧٥/١، الخرشي: على مختصر سيدي خليل: ١٥٠/٣ الشربيني: مغني المحتاج : ٣٢٦/٤، ابن قدامة: المغنى: ٥١٢/١٠.

وقـد صـح عند الحنفية[١] أنه يصح أن يتولى العقد فريق من المسلمين بغير إذن الإمـام بشـرط تحقـق المصلحة العامة ولأن عقد المهادنة هو أمان وأمان الواحد كأمان الجماعة.

الشرط الثالث: يشترط أن تكون الشروط الموضوعة في عقد الهدنة موافقة للشرع، مـثل أن يشـترط الإمام على الكفار في هذا العقد أن لا يغيبوا ولا يكتموا شيئاً من أموالهـم[٢]، أو يشترط عليهم أن يؤووا رسله، ويكرموهم[٣]، أو يشترط عليهم أن يعطـوه السلاح والمتاع[٤]. أما إذا شرطوا شروطاً تخالف الشرع، فإن العقد باطل، كأن يشترطوا أكل الربا أو أن يظهروا شرب الخمر، أو يدخلوا الحرم، فهذه شروط غير صحيحة فيها إهانة للإسلام، ويقول تعالى: ﴿فَلاَ تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الأَعْلَوْنَ﴾ [٥]. ويقول عليه السلام: "الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حرم حلالاً أو أحل حراماً، والمسلمون على شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً"[٦]. ويقول ابن تيمية: "المشترط ليس له أن يبيح ما حرمه الله، ولا يحرم ما أباحه الله، فـإن شرطه حينئذ يكون مبطلاً لحكم الله"[٧]. وهذا الشرط اتفق ابن القيم فيه[٨] مع جميـع الفقهـاء من الحنفية[٩] والمالكية[١٠] والشافعية[١١] والحنابلة[١٢].وإن اشترط

---

(١) الكاساني: بدائع الصنائع: ١٠٨/٧.

(٢) ابن القيم: زاد المعاد: ٣٤٦/٣.

(٣) ابن القيم: زاد المعاد: ٦٤٣/٣.

(٤) ابن القيم: زاد المعاد: ٦٤٣/٣.

(٥) محمد: ٣٥.

(٦) الترمذي: السنن: ٦٣٤/٣/كتاب الأحكام/باب (١٨)/رقم الحديث (١٣٥٢).

(٧) ابن تيمية: الفتاوي: ١٤٧/٢٩-١٤٨.

(٨) ابن القيم: زاد المعاد: ١٥٦/٣، ٦٤٣، ٣٤٦.

(٩) الزيلعي: تبين الحقائق: ٢٤٦/٣.

(١٠) خرشي: على مختصر سيدي خليل: ١٥٠/٣.

(١١) الشربيني: مغني المحتاج: ٣٢٨/٤، النوري: المجموع: ٣٩٤/٢١.

(١٢) ابن تيمية: الفتاوي: ١٤٧/٢٩-١٤٨، ابن قدامة: المغني: ٥١٧/١٠-٥١٨.

الأعـداء أن يـرد الإمـام من أتاه مسلماً، فلهم ذلك في الرجال دون النساء[١] لأن الرسـول عـليه السـلام رد أبا جندل عندما أتاه مسلماً، للعهد الذي كان بينه وبين المشـركين، إذ اتفقـوا عـلى أن يـرد الرسـول من جاءه منهم مسلماً، ولم يرد النساء[٢]لقوله تعالى:﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِذَا جَاءكُم المُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِـهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلاَ تَرْجِعُوهُنَّ إِلى الكُفَّارِ﴾[٣]

الشـرط الـرابع: شـرط المـدة: اتفـق جمهور الفقهاء من الحنفية[٤] والمالكية[٥] والشـافعية[٦] والحنابلة[٧] على أن عقد المهادنة، لابد أن يكون محدداً بأجل معين، وقد اختلفوا في مقدار المدة التي يصح معها عقد الهدنة.

وهذا الاختلاف كما يلي:

القول الأول: يجـوز للإمام أن يصالح عدوه ما شاء من المـدة، وله أن يحـدد المـدة أو يتركها دون تحديد، والعقد جائز، له فسخه متى شـاء، ولا يقتلهم عند نبـذه حتى يعلمهم بذلك[٨]، وهذا رأي ابن القيـم[٩] وشـيخه ابن تيمية[١٠]. واستدل أصحاب هذا القول بما يلي:

١. لم يوقت الرسول عليه السلام أكثر معاهداته[١١].

---

(١) ابن القيم: زاد المعاد: ٣٠٨/٣، ٨٨/٥، الخرشي: مختصر سيدي خليل: ١٥١/٣.

(٢) العسقلاني: فتح الباري: ٣٥٩/٥/كتاب الصلح/باب (٧)/رقم الحديث (٢٧٠٠).

(٣) الممتحنة: ١٠.

(٤) الزيلعي: تبين الحقائق: ٢٤٥/٣، المرغيناني: الهداية: ١٣٨/٢.

(٥) الخرشي: على مختصر سيدي خليل: ١٥١/٣، الدسوقي: الحاشية: ٢٠٦/٢.

(٦) الشربيني: مغني المحتاج: ٣٢٧/٤.

(٧) ابن قدامة: المغني: ٥١٧/١٠، المرداوي: الإنصاف: ٢١٣/٤.

(٨) ابن القيم: زاد المعاد: ٤٢٨/٣، ١٤٦.

(٩) ابن القيم: زاد المعاد: ٩٣/٥، المرداوي: الإنصاف: ٢١٣/٤.

(١٠) ابن تيمية: الفتاوي: ١٤٠/٢٩-١٤٢.

(١١) ابن تيمية: الفتاوي: ١٤٠/٢٩-١٤٢.

٢. إن الرسول –عليه السلام– صالح يهود خيبر على أن الأرض له، ويقرهم فيها عمــالاً له ما شاء[١]. ويعلق ابن القيم على هذا الصلح ويقول: "وفي القصة دليل على جواز عقد الهدنة من غير توقيت بل ما شاء الإمام، ولم يجيء بعد ذلك ما ينسخ هذا الحكم البتة"[٢].

٣. إن كـــان في ذلك حاجة للمسلمين أو مصلحة، فللإمام أن يصالح أهل الحرب عــلى وضـــع القتال عشر سنين أو أكثر[٣]، وإن المصلحة قد تكون في الصلح أكثر منها في الحرب[٤].

٤. إن عقد المعاهدة جائز أن يعقد لعشر سنين، فجازت الزيادة على هذه المدة[٥].

٥. ولأن الصلح جهاد في المعنى إذا كان فيه مصلحة، إذ المقصود من الجهاد دفع الشـــر ولا يقتصـــر الصـــلح على المدة المذكورة بل أكثر من ذلك إذا تعين فيه الخيرية لإطلاق النّص[٦] وقد رُد على هذا الرأي بما يلي:

١. إن لم تتحدد مدة العهد فالعقد فاسـد لاقتضائه التأبيد وهو ممتنع لمنافـاة مقصوده المصلحة[٧].

٢. لا تجوز المهادنة مطلقاً من دون مدة، لأن ذلك يؤدي إلى ترك الجهاد بالكلية[٨].

---

(١) مسلم: الصحيح: ٣/١١٨٧/كتاب المساقات/باب (٢٢)/لرقم الحديث (١٥٥١).

(٢) ابن القيم: زاد المعاد: ٣/١٤٦.

(٣) ابن القيم: زاد المعاد: ٣/٤٢١، المرداوي: الإنصاف: ٤/٢١٣.

(٤) ابن قدامة: المغني: ١٠/٥١٠.

(٥) ابن قدامة: المغني: ١٠/٥١٠.

(٦) الزيلعي: تبين الحقائق: ٣/٢٤٧.

(٧) الشربيني: مغني المحتاج: ٤/٣٢٧، النووي: المجموع: ٢١/٣٧٣.

(٨) ابن قدامة: المغني: ١٠/٥٠٩.

القول الثاني: يشترط لصحة عقد المعاهدات، أن تكون محددة بزمن معين، وإطلاق العقـــد دون تحديـــد المدة هو عقد فاسد، ذهب إلى ذلك جمهور الفقهاء، الحنفية[١]، والمالكية[٢]، والشافعية[٣]، والحنابلة[٤] في الراجح عندهم.

ونظر الشافعية[٥] والحنابلة في رواية[٦] إلى حالة الأمة الإسلامية، فهي التي تحدد مدة المعاهدة، وكان نظرهم على النحو التالي:

أ- **الحالـــة الأولى:** إذا كـــان المســـلمون في قوة، وكانت المعاهدة لمصلحتهم لكن يطمعوا في إسلام الكفار، أو دفع مال، أو غير ذلك من المصالح، فيجوز عقد المعـــاهدة لمـــدة أربعة أشهر فأقل[٧]، ودليل ذلك: (١) قال تعالى:﴿فَسِيحُوا فِي الأَرْضِ أَرْبَعَـــةَ أَشْـــهُرٍ﴾[٨]حـــددت الآية الكريمة مدة محددة يمهل فيها الكفار ليخرجوا من المدينة وهي أربعة أشهر،كان المسلمون في حالة قوة، وهذه الآية خصصـــت[٩] قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾[١٠]. (٢) يندب أن لا تزيد على تلك المدة لاحتمال حصول زيادة قوة للمسلمين أو نحوها[١١].

ب- **الحالـــة الـــثانية:** يجـــوز عقـــد المعـــاهدة لمدة عشر سنين فقط وذلك لحاجة المســـلمين، كأن يكون بهم ضعف[١٢]، ودليل ذلك:(١) فعل الرسول صلى الله عـــليه وســـلم حيـــث هادن قريشاً في الحديبية عشر سنين.(٢) لا يجوز عقد المعـــاهدة فـــوق عشـــر ســـنين، لأن الأصل وجوب الجهاد إلا فيما ورد فيه

---

(١) الزيلعي: تين الحقائق: ٣/٢٤٦.

(٢) الخرشي: على مختصر سيدي خليل: ٣/١٥١، الدسوقي: الحاشية: ٢/٢٠٦.

(٣) الشربيني: مغني المحتاج: ٤/٣٢٧، النووي: المجموع: ٢١/٣٧٣.

(٤) ابن قدامة: المغني: ١٠/٥٠٩، المرداوي: الإنصاف: ٤/٢١٣.

(٥) الشربيني: مغني المحتاج: ٤/٣٢٧.

(٦) ابن قدامة: المغني: ١٠/٥١٧، المرداوي: الإنصاف: ٤/٢١٣.

(٧) النووي: المجموع: ٢١/٣٧٣، الشريني: مغني المحتاج: ٤/٣٢٧، المرداوي: الإنصاف: ٤/٢١١.

(٨) التوبة: ٢.

(٩) الشريني: مغني المحتاج: ٤/٣٢٧.

(١٠) التوبة: ٥.

(١١) الخرشي: مختصر سيدي خليل: ٣/١٥١، الدسوقي الحاشية: ٢/٢٠٦.

(١٢) ابـــن رشد: بداية المجتهد: ١/٣٧٥، الشريني: مغني المحتاج: ٤/٣٢٧، النووي: المجموع: ٢١/٣٧٣، ابن قدامة: المغني: ١٠/٥١٠، المرداوي: الإنصاف: ٤/٢١٢.

الرخصة وهو عشر سنين. وقد رأى الحنفية[1] والمالكية[2]، والحنابلة في رواية[3] أن تحديد المدة يترك للإمام حسب ما يراه من المصلحة، وإن زادت مدة عقد الهدنة عن عشر سنين.

الرأي المختار: المعاهدات من باب السياسة الشرعية المتروك أمرها إلى ولي الأمر أو من ينوب مكانه، فهي من الأمور التي يجتهد فيها الإمام لمصلحة الأمة، والآيات القرآنية والأحاديث النبوية لم تحدد المدة، فالله عز وجل أمر بأن نجنح للسلم إن جنحوا لها، ولم يحدد المدة، كما أن تحديد الرسول -عليه السلام- مدة صلح الحديبية إنما كان من باب نظر الإمام لما فيه مصلحة الأمة، كما أنه لم يرد عنه عليه الصلاة والسلام أنه خصص المعاهدة بمدة معينة وزمن محدد.

نقض المعاهدات: ينتقض العهد عند ابن القيم في الحالات التالية:

١. إذا نقضه الأعداء (أهل القتال) بقول أو بفعل لهم كخيانتهم للمسلمين، لقوله تعالى: ﴿فما استَقَامُوا لَكُمْ فَاستَقِيمُوا لَهُمْ﴾[4]، ويسري هذا النقض إلى نسائهم وذريتهم[5]، وللإمام غزوهم من غير نبذ عهدهم إليهم لأنهم بنقضهم صاروا محاربين له[6]. وإذا نقض بعضهم العهد وأقرهم الباقون، فإنهم كلهم ناقضون، كما فعل عليه السلام بقريظة وبني النضير وبني قينقاع، وأهل مكة، بناء على ذلك أفتى ابن القيم في نصارى حرقوا مسجد الشام وأموال المسلمين، وأقرهم الباقون على ذلك، ولم يعلموا الإمام، بأن عهدهم انتقض[7].

---

(١) الزيلعي: تبين الحقائق: ٣/٢٤٥.

(٢) الخرشي: على سيدي خليل: ٣/١٥١.

(٣) ابن قدامة: المغني: ١٠/١٥٨، المرداوي: الإنصاف: ٤/٢١٢.

(٤) التوبة: ٧.

(٥) ابن القيم: زاد المعاد: ٣/٣٤٩،٥/٦٧.

(٦) ابن القيم: زاد المعاد: ٥/٩٣.

(٧) ابن القيم: زاد المعاد: ٣/١٣٧.

٢. عقد المهادنة عقد جائز للإمام فسخه متى شاء وهذا مبني على مصلحة المسلمين[1] فإذا أراد فسخه نبذ إليهم ولا يجوز نقض العهد بلا سبب من المعاهدين وبدون إعلامهم.

٣. إذا خاف الإمام من أهل العهد خيانة، فله نبذ عهدهم إليهم، ولا يقتلهم حتى يعلمهم بذلك[2]، لقوله تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِم عَلَى سَوَاءٍ﴾[3].

٤. انتهاء مدة العهد[4] لقوله تعالى: ﴿ فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ﴾[5] اتفق ابن القيم في حالات نقض المعاهدات[6] مع الفقهاء من الحنفية[7] والمالكية[8] والشافعية[9] والحنابلة[10]

---

(١) بن القيم: زاد المعاد: ٣/١٥٩.

(٢) ابن القيم: زاد المعاد: ٥/٩٣.

(٣) الأنفال: ٥٨.

(٤) ابن القيم: زاد المعاد: ٣/١٥٩.

(٥) التوبة: ٤.

(٦) ابن القيم: زاد المعاد: ٣/١٣٦، ١٣٧، ١٥٩، ٣٤٩، ٥/٩٣،٦٧.

(٧) المرغيناني: الهداية: ٢/١٣٨-١٣٩، الكاساني: بدائع الصنائع: ٧/١٠٩، السرخسي: المبسوط: ١٠/٨٦، الزيلعي: تبين الحقائق: ٣/٢٤٦.

(٨) الخرشي: على مختصر سيدي خليل: ٣/١٥١.

(٩) الشربيني: مغني المحتاج: ٤/٣٢٨-٣٢٩، النووي: المجموع: ٢١/٤٠٦.

(١٠) ابن تيمية: الفتاوي: ٢٩/١٤١، ابن قدامة: المغني: ١٠/٥١٤.

الفصل الثاني
مسائل تطبيقية في السياسة الشرعيّة

المبحث الأول: الطلاق بالثلاث في لفظ واحد

فـي بداية هذا البحث أود أن أقول: أنّه قد وردت مسائل كثيرة في كتب بن القيّـم، ولهـذه المسـائل صـلة بالسياسة الشرعيّة، ولقد قمت باختيار بعض هذه المسـائل، وذكـرت اخـتلاف العلماء فيها، وذكرت رأي ابن القيّم، وبيّنت صلتها بالسياسة الشرعيّة، ثم رجحت ما رأيته مناسباً.

اختـلف العلماء في هذه المسألة على عدّة أقوال، لذا سأبحث في هذه المسألة مـن ناحية الوقوع وعدم الوقوع، وهل يقع الطلاق ثلاثاً أم واحدة ؟ بعض العلماء قـال أنّ الطلاق لا يقع أصلاً، ومنهم من قال بوقوع الطلاق، والذين قالوا بالوقوع اختلفوا في كونها ثلاثاً أو واحدةً. وسبب خلافهم(١) يرجع إلى هل الحكم الذي جعله الشرع من البينونة للطلقة الثالثة يقع بإلزام المكلف نفسه هذا الحكم في طلقة واحدة، أم لا يقع ولا يلزم من ذلك إلاّ ما ألزم الشرع ؟

القول الأول:

الطلاق ثلاثاً بلفظ واحد يقع، واختلفوا فيما بينهم على قولين:

(١) ابـن رشـد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (٥٢٠هـ - ٥٩٥هـ)، حققه ماجد الحمَوي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، المجلد الثالث، دار ابن حزم، ص١٠٤٤. وسيشار إليه فيما بعد بابن رشد: بداية المجتهد.

أولاً: يقع طلاق الثلاث بلفظ واحد طلقة واحدة

رأى ابن القيم أن طلاق الثلاث بلفظ واحد يقع طلقة واحدة[١]، وهو قول ابن عباس، وعلي، والزبير بن العوام، وعبدالرحمن بن عوف، وابن مسعود، ورواية عند الحنفية[٢]، ورواية عن الإمام مالك[٣]، والإمام أحمد، وابن تيمية[٤]، والظاهرية[٥]، والإباضية[٦]، والشيعة[٧].

الأدلة التي استدل بها ابن القيم ومن رأى هذا الرأي، كما يلي:

أ - القرآن الكريم:

١ - قال تعالى: ﴿ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا ءاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ۞ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾[٨].

---

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين: ٣/٣٠-٥٠.

(٢) الزيلعي: تبين الحقائق: ١٩١/٢، السرخسي: المبسوط: ٥/٦.

(٣) ابن رشد: بداية المجتهد: ١٠٤٣/٣-١٠٤٤، الونشريسي: المعيار المعرب: ٤٣٦/٤-٤٣٧.

(٤) ابن تيمية: الفتاوي: ٨٣/٣٣-٨٧، البهوتي: كشاف القناع: ٢٧٢/٥.

(٥) ابن حزم: أبو محمد عي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، المحلى بالآثار، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري، المجلد التاسع، دار الكتب العلمية، طبعة (١٤٠٨هـ-١٩٨٨م)، ص٣٨٩-٣٩٣، وسيشار إليه فيما بعد بابن حزم: المحلى.

(٦) اطفيش: محمد بن يوسف اطفيش، شرح كتاب النيل وشفاء الغليل لضياء الدين عبد العزيز الثميني ت(١٢٢٣هـ)، المجلد السابع، مكتبة الإرشاد طبعة ثالثة (١٤٠٥هـ-١٩٨٥م)، ص٤٦٢، وسيشار إليه فيما بعد باطفيش: شرح النيل.

(٧) الحرُ العاملي: محمد بن الحسن الحر العاملي ت(١١٠٤هـ)، وسائل الشيعة إلى تحصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، دار إحياء التراث العربي، المجلد الخامس عشر، ص٣١١-٣١٣، وسيشار إليه فيما بعد بالحُر العاملي: وسائل الشيعة.

(٨) سورة البقرة: ٢٢٩-٢٣٠.

وجه الدلالة:

الطلاق مرتان تعني دفعتين، كقولك أعطيته مرتين، والألف واللام للجنس[١]، فالأصل في الطلاق أن يكون مرة مرة.

٢ - قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً ۞ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ للهِ ذَلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً ﴾[٢].

وجه الدلالة:

في قوله تعالى: ﴿وَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ﴾ أي تفريق الطلقات على عدد أقراء العدّة، وهنا طلب الله -عزّ وجل- من الرجل أن يحصي العدّة، والفائدة من التفريق أنّ الله عز وجل قد يحدث أمراً[٣] .

ب - السُّنّة النَّبويّة:

١ - عن عكرمة، عن ابن عباس قال: « طلق ركانة زوجته ثلاثاً في مجلس واحد، فحزن عليها حزناً شديداً، فسأله رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كيف طلقها، قال: طلقتها ثلاثاً في مجلس واحد، قال: « إنما تلك واحدة»، فارتجعها[٤].

---

(١) السرخسي: المبسوط: ٥/٦.

(٢) الطلاق: ١-٢.

(٣) السرخسي: المبسوط: ٥/٦.

(٤) الألباني: صحيح سنن أبي داود: ٤١٣/٢/ كتاب الطلاق / باب (١٠) / رقم الحديث (١٩٢٢)، قال عنه: ((حسن)).

وفـي روايـة أخرى: روى عكرمة مولى ابن عباس قال: « إن ركانة طلق امرأته ثلاثاً فردها عليه النّبيّ -صلى الله عليه وسلم-» [1].

كذلـك روي أن ركانة بن عبد يزيد طلق امرأته سهيمة المُزنيَّة البتّة، ثمّ أتى إلى النّبيّ، فقال: إني طلقت امرأة سَهيمة البتّة، والله ما أردت إلا واحدة، فقال عليه السـلام لـرُكانة: « والله مـا أردت إلا واحدة ؟»، فقال رُكانة: والله ما أردت إلا واحدة، فردّها إليه النّبيّ – عليه السلام – فطلقها الثانية في زمان عمر، والثالثة في زمان عثمان -رضي الله عنه-[2].

يقول ابن تيميّة في حديث عكرمة: إن ابن إسحاق قال فيه: حدثني داود، وهذا يعني أن هذا الرجل ثقة عند أهل الحديث، والإسناد جيّد[3].

وجه الدلالة: وضّح هذا الحديث أن الرسولﷺ اعتبر الثلاث بلفظ واحد طلقة واحدة إذ رد على ركانة زوجته بعد أن طلقها ثلاثاً دفعة واحدة.

٢ – روي أن الطلاق كان على عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وأبي بكر وسـنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فأمضاه عليه عمر، فقال: « إن الـنّاس قـد اسـتعجلوا أمـراً كان لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم»[4]

وجـه الدلالـة: واضـح من الحديث أنّ طلاق الثلاث كان يعتبر واحدة على زمن الرسـول عليه السلام وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر، فالنّص بدلالته يدلّ على أنّها واحدة.

(١) الألـباني: صـحيح سنن أبي داود: ٢/٤١٣/ كتاب الطلاق / باب (١٠) / رقم الحديث (١٩٢٢)، قال عنه: « حسن».

(٢) الترمذي: السنن: ٣/٤٨٠/ كتاب الطلاق / باب (٢) / رقم الحديث (١١٧٧)، قال عنه: « فيه اضطراب».

(٣) ابن تيمية: الفتاوى: ٣٣/٨٦.

(٤) مسلم: الصحيح: ٢/١٠٩٩/ كتاب الطلاق / باب (٢) / رقم الحديث (١٤٧٢).

وقد علل ابن القيّم مخالفة عمر، على أن عمر قد رأى أن النّاس قد استهانوا بـالطلاق، وأصبحوا لا يتقون الله لذا رأى من السياسة الشرعية أن يؤدبهم ويجعل إيقـاع الطـلاق جملة واحدة ثلاث طلقات، يقول في ذلك: « ولكن رأى عمر أمير المؤمنين أنّ النّاس قد استهانوا بأمر الطلاق، وكثر منهم إيقاعه جملة واحدة، فرأى من المصلحة عقوبتهم بإمضائه عليهم، ليعلموا أنّ أحدهم إذا أوقعه جملة بانت منه المـرأة، وحـرمت عـليه حتى تنكح زوجاً غيره نكاح رغبة يراد للدوام لا نكاح تحليل» [1].

ويقول أيضاً: « فرأى عمر أنّ هذا مصلحة لهم في زمانه» [2].

ويقـول أيضاً: « وعلم الصحابة حسن سياسة عمر وتأديبه لرعيته في ذلك، فوافقوه على ما ألزم به» [3].

ويقـول أيضـاً: « فلما تغير الزمان، وبعد العهد بالسنّة وآثار القوم، وقامت سـوق التحليل ونفقت في النّاس، فالواجب أن يرد الأمر إلى ما كان عليه في زمن النّبيّ -صلى الله عليه وسلم- وخليفته من الإفتاء بما يعطل سوق التحليل أو يقللها ويخفف شرها» [4].

فـابن القيّـم -رحمه الله- رجع إلى فتوى الرسول -صلى الله عليه وسلم- بسـبب فساد الزمان، إذ راج في زمنه نكاح التحليل نتيجة للأخذ بفتوى عمر، فمن المصـلحة أن يرد الأمر إلى ما كان عليه، والمحافظة على مقصد العرض والنسل مطـلوب شرعاً، ولا يفهم من هذا أنه يباح للحاكم أن يغير الأحكام الثابتة بالكتاب والسـنة، وفق تغير الزمان أو الظروف، وذلك لأن هنالك نصوصاً فيها المصلحة ثابتة لا تتغير ولا تتبدل، وهذا القسم من النصوص لا تدخل فيه السياسة الشرعية،

(١) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣/٣٦.

(٢) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣/٣٦.

(٣) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣/٣٦.

(٤) ابن القيّم: إعلام الموقعين: ٣/٤٨.

وذلك كأمور العقيدة والأخلاق والعبادات، فلا مجال للسياسة الشرعية في هذه الأمور لأنها ثوابت لا تتغير بتغير الزمان والظروف.

٣ – روى أنّ رجلاً طلق امرأته ثلاثاً بين يدي رسول الله –صلى الله عليه وسلم– فقام النّبيّ –صلى الله عليه وسلم– مغضباً، فقال: « أتلعبون بكتاب الله وأنا بين أظهركم»[١].

وجه الدلالة: اللعب بكتاب الله يعني ترك العمل به، لذا إيقاع الثلاث جملة مخالف للعمل بما في الكتاب[٢].

جـ – أقوال الصحابة وأفعالهم:

١ – روي عن ابن عباس روايات كثيرة أنّها تعتبر واحدة[٣].

٢ – روي عن أبي الصهباء أنه قال لابن عباس: هات من هناتك: ألم يكن طلاق الثلاث على عهد رسول الله –صلى الله عليه وسلم– وأبي بكر واحدة ؟ قال:«قد كان ذلك، فلما كان في عهد عمر تتابع النّاس في الطلاق، فأمضاه عليهم وأجازه»[٤].

وجه الدلالة من هذين الأثرين: أن الطلاق ثلاثاً بلفظ واحد يعتبر طلقة واحدة، وهذا واضح بنص الأثر.

---

(١) الألباني: محمد ناصر الدّين الألباني، ضعيف سنن النّسائي، أشرف على طباعته زهير الشاويش، بيروت، المكتب الإسلامي، طبعة أولى، ١٤١١هـ–١٩٩٠م، ص١٢٢، رقم الحديث ٢٢١، باب ٦، كتاب الطلاق، وسيشار إليه فيما بعد بالألباني: ضعيف سنن النسائي، وقال عنه: "ضعيف".

(٢) السرخسي: المبسوط: ٦/٥.

(٣) الألباني: إرواء الغليل: ٧/١٢٠–١٢٢/ كتاب الطلاق.

(٤) مسلم: الصحيح: ٢/١٠٩٩/ كتاب الطلاق / باب (٢) / رقم الحديث (١٤٧٢).

د – المعقول:

١ – إن قوله لا معنى له أي الطلاق ثلاثاً بلفظ واحد ؛ لأنّه لم يطلق ثلاث مرات، فإن كان يخبر عن ثلاث طلقات أتت منه في ثلاثة أفعال كانت منه فذلك يصح، ولو طلقها مرة واحدة، فقال: طلقتها ثلاث مرات لكان كاذباً، ولو حلف بالله ثلاثاً يريد الحلف كانت ثلاثة أيمان، وأمّا لو حلف بالله فقال: أحلف بالله ثلاثاً لم يكن حلف إلاّ يميناً واحدة، والطلاق مثله[١].

٢ – اعتبار طلاق الثلاث جملة واحدة طلقة واحدة، فيها تحقيق لمصلحة كبرى وهي مصلحة الحفاظ على الأسرة وتماسكها، كما أنّ في هذا القول سدّاً لذريعة نكاح التحليل الذي قد يلجأ إليه البعض ليتخلص من هذا الموقف.

الرد على من قال بأنّها طلقة واحدة[٢]:

١ – بالنسبة لحديث: كان على عهد رسول الله –صلى الله عليه وسلم– وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر، أنّ الزمان قد تغير وقد تساهل النّاس في مخالفة السنة، كما أنّ النّاس أصبحوا يقصدون في طلاقهم التجديد والإنشاء، وليس التأكيد والأخبار، وعليه ألزمهم عمر ذلك لعلمه بقصدهم[٣].

كما أنّ هذا الحديث روي خلافه عن ابن عباس، وقيل: إن معناه أنّ النّاس كانوا يطلقون واحدة على عهد رسول الله –صلى الله عليه وسلم– وأبي بكر، وإلاّ فلا يجوز أن يخالف عمر فيما كان على عهد رسول الله –صلى الله عليه وسلم– وأبي بكر –رضي الله عنه–[٤].

---

(١) ابن تيميّة: الفتاوى: ٣٣/٨٣.

(٢) الزيلعي: تبيين الحقائق: ٢/١٩١، البهوتي: كشاف القناع: ٥/٢٧٢، ابن حزم: المُحلى: ٩/٣٩٢، اطفيش: النّيل: ٧/٤٦٢.

(٣) ابن حزم: المحلى: ٩/٣٩١.

(٤) البهوتي: كشاف القناع: ٥/٢٧٢.

٢ – أما بالنسبة لحديث عكرمة عن ابن عباس أن ركانة طلق زوجته ثلاثاً، فهو حديث منكر[١]؛ لأنّه روي عن ابن عباس أنه قال فيمن طلق امرأته ثلاثاً: ((قد عصى ربه وبانت منه امرأته لا ينكحها إلا بعد زوج)) [٢].

وقال بذلك سعيد بن جبير ومجاهد وعطاء ونافع وعمرو بن دينار، والدليل على ذلك ما رواه أبوداود من أن ركانة طلق زوجته البتة فحالفه رسول الله –صلى الله عليه وسلم– أنه ما أراد إلا واحدة، فردّها إليه فطلقها الثانية في زمن عمر، والثالثة في زمن عثمان، وقال أبوداود: هذا أصح[٣].

٣ – حديث أبي الصهباء لا حجة فيه ؛ لأنّ النّبيّ – عليه السلام – لم يأمر بذلك.

ثانيا: يقع طلاق الثلاث بلفظ واحد ثلاث طلقات

يقع طلاق الثلاث بلفظ واحد ثلاث طلقات، وقال بهذا عمر، وعلي، وأبو هريرة، وابن مسعود، وابن عباس، وابن عمر رضي الله عنهم أجمعين، وجمهور الفقهاء: الحنفية[٤]، ...

---

(١) الزيلعي: تبيين الحقائق: ١٩١/٢.

(٢) الألباني: صحيح سنن أبي داود: ٤١٤/٢/ كتاب النكاح / باب (١٠) / رقم الحديث (١٩٢٣)، قال عنه صحيح.

(٣) أبو داود: السنن: ٦٤٦/٢/ كتاب الطلاق / باب (١٠) / رقم الحديث (٢١٩٦).

(٤) السرخسي: شمس الدين السرخسي، المبسوط، المجلد السادس، طبعة ثالثة، (١٣٩٨هـ – ١٩٧٨م)، دار المعرفة، ص ٤. وسيشار إليه فيما بعد بالسرخسي: المبسوط، الزيلعي: فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، المجلد الثاني، دار الكتاب الإسلامي، طبعة ثانية، ص١٩٠-١٩١، وسيشار إليه فيما بعد بالزيلعي: تبيين الحقائق، ابن عابدين: رد المحتار: ٦٣٨/٤، الكاساني: علاء الدين أبوبكر بن مسعود الكاساني الحنفي ت (٥٨٧هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق علي محمد معوض، وعادل أحمد عبدالموجود، المجلد الرابع، طبعة أولى (١٤١٨هـ – ١٩٩٧م)، دار الكتب العلمية، ص١٩٧. وسيشار إليه فيما بعد بالكاساني: بدائع الصنائع، الشيخ نظام: مجموعة من العلماء على رأسهم الشيخ نظام، الفتاوي الهندية المسمّاة بالفتاوي العالمكيريّة، وبهامشه فتاوي قاضيخان وهي للإمام فخر الدين حسن المسمّاة بالجامع الوجيز لحافظ الدين محمد بن محمد بن شهاب المعروف بالبزاز الكردري ت(٨٢٧هـ)، دار إحياء التراث العربي، طبعة ثالثة، ١٤٠٠هـ–١٩٨٠م، وسيشار إليه فيما بعد بالشيخ نظام: الفتاوي الهندية، البزاز: الفتاوي البزازية، وهنا رجعت للبزاز:

والمالكية[١]، والشافعية[٢]، ...

الفتاوي البزازية: ٢٤٨/٢.

(١) ابن رشد: بداية المجتهد: ١٠٤٤/٣، الونشريسي: أحمد بن يحيى الونشريسي، ت (٩١٤هـ)، المعيار المُعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، خرّجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، المجلد الرابع، دار الغرب الإسلامي، طبعة (١٤٠١هـ – ١٩٨١م)، ص٤٣٤، وسيشار إليه فيما بعد بالونشريسي: المعيار المعرب، الدسوقي: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي ت (١٢٣٠هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لأبي البركات سيدي أحمد بن محمد العدوي الشهير بالدردير ت (١٢٠١هـ)، وبالهامش تقريرات محمد بن أحمد بن محمد الملقب بعليش ت (١٢٩٩هـ)، خرج آياته محمد عبدالله شاهين، المجلد الثالث، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، (١٤١٧هـ – ١٩٩٦م)، ص٢٤٤، وسيشار إليه فيما بعد بالدسوقي: الحاشية، مالك: مالك بن أنس الأصبحي، المدونة الكبرى برواية سحنون بن سعيد التنوخي عن الإمام عبدالرحمن بن قاسم، ومعها مقدمات ابن رشد، المجلد الثاني، دار الفكر، طبعة (١٣٩٨هـ – ١٩٧٨م)، ص٦٦، وسيشار إليه فيما بعد بالإمام مالك: المدونة، العك: خالد عبدالرحمن العك، موسوعة الفقه المالكي، المجلد الرابع، دار الحكمة، طبعة أولى (١٤١٣هـ – ١٩٩٣م)، ص٢٣٢، وسيشار إليه فيما بعد بالعك: موسوعة الفقه المالكي، حطاب: أبوعبدالله محمد بن محمد بن عبدالرحمن المغربي المعروف بحطاب الرعيني، ت (٩٥٤هـ)، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ضبطه زكريا عميرات، المجلد الخامس، دار الكتب العلمية، طبعة أولى (١٤١٦هـ – ١٩٩٥م)، ص٣٠٦. وسيشار إليه فيما بعد بحطاب: مواهب الجليل،

(٢) الشافعي: محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠هـ – ٢٠٤هـ)، الأم، وثق أصوله ونسق كتبه أحمد بدر الدين حسون، المجلد العاشر، دار قتيبة، طبعة أولى (١٤١٦هـ – ١٩٩٦م)، ص٤٧٦،٤٧٠، وسيشار إليه فيما بعد بالشافعي: الأم، الرملي: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الدين الرملي المنوفي المصري الأنصاري الشهير بالشافعي الصغير، ت (١٠٠٤هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام الشافعي، ومعه حاشية أبي الضياء نور الدين علي بن علي الشبراملسي القاهري، ت (١٠٨٧هـ)، وحاشية أحمد عبدالرزاق محمد بن أحمد المعروف بالمغربي الرشيدي ت (١٠٩٦هـ)، المجلد السادس، دار الكتب العلمية، طبعة (١٤١٤هـ – ١٩٩٣م)، ص٤٥٥-٤٥٧. وسيشار إليه بالرملي: نهاية المحتاج، البغوي: أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي ت (٥١٦هـ)، التهذيب في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض، المجلد السادس، دار الكتب العلمية، طبعة أولى (١٤١٨هـ – ١٩٩٧م)، ص٣٤، وسيشار إليه فيما بعد بالبغوي: التهذيب، الهيتمي: شهاب الدين أحمد بن محمد بن محمد بن علي بن حجر المكي الهيتمي، ت (٩٧٤هـ)، الفتاوى الكبرى الفقهية على مذهب الشافعي، جمعها ودونها تلميذه ابن حجر وهو عبدالقادر بن أحمد بن علي الفاكهي المكي ت(٩٨٢هـ)، ضبطه وصححه عبداللطيف عبدالرحمن، المجلد الرابع، طبعة أولى (١٤١٧هـ – ١٩٩٧م)، ص١١٥، وسيشار إليه فيما بعد بالهيتمي: الفتاوى الكبرى، النّووي: أبو زكريا محي الدّين بن شرف النّووي، المجموع شرح المهذب، حققه وعلق عليه وأكمله بعد نقصانه محمد نجيب المطيعي، المجلد الثامن عشر، جدة – السعودية، مكتبة الإرشاد، ص٢٢٦-٢٢٧، وسيشار إليه فيما بعد بالنّووي: المجموع،

والحنابلة[١]. وقد ورد عن الشافعية[٢].

يقع ما نوى، وقاله الرملي والماوردي والنووي.

وقيل: يقع ما تلفظ به، وقاله الرافعي.

الأدلة التي استدل بها الجمهور:

(أ) القرآن الكريم:

قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللهَ رَبَّكُمْ لاَ تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلا يَخْرُجْنَ إِلاَّ أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لاَ تَدْرِي لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا ۞ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا

(١) ابن تيمية: الفتاوى: ٣٣/٨٤-٨٧، ابن قدامة: موفق الدين أبو محمد عبدالله بن أحمد بن محمود بن قدامة ت (٦٢٠ هـ)، المغني على مختصر أبي القاسم عمر بن الحسين بن عبدالله بن أحمد الخرقي ت (٣٣٤هـ)، ويليه الشرح الكبير على متن المقنع لشمس الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي ت (٦٨٢ هـ)، المجلد الثامن، دار الكتاب العربي، طبعة (١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م)، ص٢٤٣-٢٤٤، وسيشار إليه فيما بعد بابن قدامة: المغني، البهوتي: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (١٠٠٠هـ - ١٠٥١هـ)، كشاف القناع عن متن الإقناع، المجلد الخامس، مطبعة الحكومة، طبعة (١٣٩٤هـ)، ص٢٧١-٢٧٢، ٢٩٥-٢٩٧، وسيشار إليه فيما بعد بالبهوتي: كشاف القناع، ابن البنا: أبوعلي الحسن بن أحمد بن عبدالله بن البنا (٣٩٦هـ - ٤٧١هـ)، المقنع في شرح مختصر الخرقي، تحقيق عبدالعزيز بن سليمان بن إبراهيم البعيمي، المجلد الثالث، مكتبة الرشد، ص ٩٧٠، وسيشار إليه فيما بعد بابن البنا: المقنع.

(٢) البغوي: التهذيب: ٦/٣٤، الماوردي: أبوالحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الشافعي، وهو شرح مختصر المزني، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبدالموجود، وقدم له محمد بكر إسماعيل، ود. عبدالفتاح أبو سنة، المجلد العاشر، دار الكتب العلمية، طبعة أولى (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م)، ص٢٣٩، وسيشار إليه فيما بعد بالماوردي: الحاوي الكبير، النووي: أبوزكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي (٦٣١هـ - ٦٧٦هـ)، روضة الطالبين، المجلد الثامن، المكتب الإسلامي، ص٧٥، وسيشار إليه فيما بعد بالنووي: روضة الطالبين، الرافعي: أبوالقاسم عبدالكريم بن محمد بن عبدالكريم الرافعي القزويني الشافعي، ت (٦٢٣هـ)، العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، تحقيق علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبدالموجود، المجلد التاسع، دار الكتب العلمية، طبعة أولى (١٤١٧هـ - ١٩٩٧م)، ص٥، وسيشار إليه فيما بعد بالرافعي: الشرح الكبير، الشربيني: محمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج على متن منهاج الطالبين لأبي زكريا ابن شرف النووي، مع تعليقات الشيخ جوبلي بن إبراهيم الشافعي، المجلد الرابع، دار الفكر، ص٤٧٨، وسيشار إليه فيما بعد بالشربيني: مغني المحتاج.

ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ للهِ ذَلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ﴾[١].

وجه الدلالة: وضحت هذه الآيات الكريمة: أن من جمع الثلاث لم يجعل الله له مخرجاً ؛ لأنّه سدّ المخرج بيده، فقد نطق بالطلاق ثلاثاً بإرادته دون إجبار من إنسان، فعليه أن يتحمل ما فعل وقال[٢] .

ب- السنة النبوية:

١- روي أنّ سهل بن سعد أخبر أنّه تلاعن عويمر وامرأته بين يدي النّبيّ -صلى الله عليه وسلم- وهو مع النّاس، فلما فرغا من ملاعنتهما قال عويمر: كذبت عليها يا رسول الله، إن أمسكتها فهي طالق ثلاثاً، فقال عليه السلام: « لا سبيل لك عليها»[٣].

وجه الدلالة: أن عويمراً طلق زوجته ثلاثاً بلفظ واحد، ولم ينكر عليه السلام فعله وجمعه الثلاث، فدلّ على الجواز[٤] .

٢ - روي أنّ ركانة بن عبد يزيد طلق امرأته سهيمة البتّة، ثم أتى رسول الله - صلى الله عليه وسلم- فقال: يا رسول الله إنّي طلقت امرأتي سهيمة البتّة، والله ما أردت إلاّ واحدة، فقال له النّبيّ -صلى الله عليه وسلم-: « والله ما أردت إلاّ واحدة ؟» فقال ركانة: والله ما أردت إلاّ واحدة، فردّها رسول الله»[٥].

(١) الطلاق: ١-٢.

(٢) البهوتي: كشاف القناع: ٥/٢٧١.

(٣) مسلم:الصحيح: ٢/١١٢٩-١١٣٠/ كتاب اللعان / باب (١) / رقم الحديث (١٤٩٢).

(٤) السرخسي: المبسوط: ٦/٤، النووي: المجموع: ١٨/٢٢٦.

(٥) الترمذي: السنن: ٣/٤٨٠/ كتاب الطلاق / باب (٢) / رقم الحديث (١١٧٧)، وقال عنه: ((فيه اضطراب)).

وجـــه الدلالـــة: استحلف عليه السلام ركانة في طلاق الثلاث، وهذا يدل على أن الطلاق ثلاثاً بلفظ واحد يقع، وإلاّ لم يكن معنى لاستحلافه عليه السلام[1] .

٣ – عـــن عـــبادة بـــن الصامت، أن قوماً جاءوا إلى رسول الله –صلى الله عليه وســـلـــم–، فقالوا: إن أبانا طلق امرأته ألفاً، فقال عليه السلام: « بانت امرأته بـــثلاثٍ في معصية الله تعالى، وبقي تسعمائة وسبعة وتسعون وزراً في عنقه إلى يـــوم القيامـــة».[2] وفي رواية قال عليه السلام: « أما اتقى الله جدّك، أمّا ثلاث فله، وأما تسعمائة وسبع وتسعون فعدوان وظلم، إن شاء الله عذبه، وإن شاء غفر له»[3].

وجه الدلالة:الحديث بنصه يوضح أن طلاق الثلاث يقع ثلاثاً بلفظ واحد، فهذا طلق امـــرأته ألفـــاً، فوقع عليه طلاق الثلاث والباقي يأثم فيه ؛ لأنّه إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان.

٤ – عن ابن عمر، روي أنّه طلق امرأته وهي حائض، ثم أراد أن يتبعها تطليقتين أُخـــريين عـــند القرءين الباقيين، فبلغ ذلك رسول الله –صلى الله عليه وسلم– فقـــال: « يـــا ابـــن عمر، ما هكذا أمرك الله، إنّك قد أخطأت السنّة»، فقلت: يا رسول الله لو كنت طلقتها ثلاثاً أكان لي أن أراجعها ؟ قال: « لا، كانت تبين وتكون معصية».[4]

وجـــه الدلالـــة: وضح – عليه السلام – بإجابته عن سؤال ابن عمر بأنّه لو طلق زوجته ثلاثاً فهل له أن يراجعها؟ فقال عليه السلام بأنّه لا يحق له مراجعتها ؛ لأنّ

---

(١) النووي: المجموع: ٢٢٦/١٨.

(٢) الدارقطـــني: علي بن عمر الدارقطني (٣٠٦–٣٨٥هـــ)، سنن الدارقطني، وبذيله التعليق المغني على الدارقطني لأبي الطيب محمد آبادي، المجلد الرابع، عالم الكتب، بيروت، طبعة رابعة، ١٤٠٦هـــ – ١٩٨٦م، ص٢٠، رقم الحديث ٥٣، وقال عنه رواته مجهولون وضعفاء إلا شيخنا وابن عبد الباقي.

(٣) الهيثمي: مجمع الزوائد: ٣٣٨/٣، وقال عنه في هذا الحديث عبيد الله بن الوليد الوصافي العجلي وهو ضعيف.

(٤) مسلم: الصحيح: ١٠٩٤/٢/ كتاب الطلاق / باب (١) / رقم الحديث (١٤٧١)، الألباني: صحيح النسائي: ٢/ ٧٥٥/ كتاب الطلاق / باب ٧٦ / رقم الحديث (٣٣٢٩).

العلاقة انتهت بهذا الطلاق، وفوق ذلك فإنّه يكسب معصية لأنه آذى زوجته، وقطع على نفسه فرصة المراجعة.

٥ – روي عن عائشة أنّ امرأة قالت: يا رسول الله إنّ رفاعة طلقني وبتّ طلاقي، ولم ينكره عليه السلام[1].

وجـــه الدلالة: في قولها بتّ طلاقي، يدلّ على أنّها طلقت ثلاثاً، وعليه فهي تشتكي رفاعـــة إلى الرســـول الكريم، وهنا لم ينكر – عليه السلام – فعل رفاعة، مما دلّ على جواز فعل ذلك.

٦ – روي عن فاطمة بنت قيس أن زوجها أرسل إليها بثلاث تطليقات[2].

وجـــه الدلالـــة: في هذه الرواية توضح فاطمة بنت قيس أنّ زوجها قد طلقها دفعة واحدة، بحيث أرسل لها ثلاث طلقات، ولو كان في هذا الأمر حرمة لوضحه عليه السلام، وأنكر على زوج فاطمة بنت قيس.

ج– أقوال وأفعال الصحابة:

١ – قال رجل لابن عباس: طلقت امرأتي مائة، فقال ابن عباس: « تأخذ ثلاثاً وتدع سبعاً وتسعين» [3].

وفي رواية قال ابن عباس: « طلقت منك لثلاث، وسبعاً وتسعين عدواناً، اتخذت بها آيات الله هزواً» [4].

٢ – سُئل ابن عباس عن رجل طلق امرأته ألفاً، فقال: « ثلاث منهن يحرمن عليه، وما بقي فعليه وزره» [1].

---

(١) الـــترمذي: الســـنن: ٤٢٦/٣–٤٢٧/ كتاب النكاح / باب ٢٦ / رقم الحديث (١١١٨)، وقال عنه: ((حديث عائشة حديث حسن صحيح)).

(٢) مسلم: الصحيح: ١١١٥/٢/ كتاب الطلاق / باب (٦) / رقم الحديث (١٤٨٠).

(٣) البيهقي: السنن: ٣٣٧/٧/ كتاب الخلع.

(٤) الموطأ: ٦٠٦/١/ كتاب الطلاق / باب (٥) / رقم الحديث (١٥٧٢)، ط٢.

٣ – قال ابن عباس لرجل طلق امرأته ثلاثاً: « يطلق أحدكم ثم يركب الحموقة، ثم يقول: يا ابن عباس، قال الله ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً﴾[٢] ، وإنك لم تتقِ الله، فلم أجد لك مخرجاً، عصيت ربك وبانت منك امرأتك» [٣].

٤ – عن مالك بن الحارث، قال: جاء رجل إلى ابن عباس، فقال: إنّ عمي طلق امرأته ثلاثاً، فقال: «إنّ عمك عصى الله وأطاع الشيطان فلم يجعل له مخرجاً»[٤].

٥ – عن ابن عباس: « كان الطلاق على عهد رسول الله –صلى الله عليه وسلم– وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر، طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: « إنّ النّاس قد استعجلوا في أمر كان لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليه ؟ فأمضاه عليهم» [٥].

٦ – روي أنّ رجلاً طلق امرأته ألفاً ورفع إلى عمر، فقال له عمر: « أطلقت امرأتك !»، قال: لا، وإنّما كنت ألعب، فعلاه بالدّرة، قال: « إنما يكفيك من ذلك ثلاث» [٦].

٧ – أتى رجلٌ ابن مسعود فقال: طلق امرأته البارحة ثمنياً، قال: « أقلتها مرة واحدة ؟» قال: نعم، قال: تريد أن تبين ؟ قال: نعم، قال: « هو كما قلت»، قال فأتاه رجل فقال طلق امرأته البارحة عدد النجوم، قال: « أقلتها مرة واحدة ؟» قال: نعم، قال: تريد أن تبين؟ قال: نعم، قال: « هو كما قلت»، ثم قال: « قد بين الله –عز وجل– الطلاق، فمن طلق كما أمره الله فقد بين له ومن لبس

(١) الدارقطني: السنن: ٤/١٣/ كتاب الطلاق / رقم الحديث (٣٨).

(٢) الطلاق: آية (٢).

(٣) الألباني: صحيح سنن أبي داود: ٢/٤١٤/ كتاب النكاح / باب (١٠) رقم الحديث (١٩٢٣)، وقال عنه: ((صحيح)).

(٤) الطحاوي: شرح معاني الآثار: ٣/٥٧، البيهقي: السنن: ٧/٣٣٧/ كتاب الخلع.

(٥) مسلم: الصحيح: ٢/١٠٩٩/ كتاب الطلاق / باب (٢) / رقم الحديث (١٤٧٢).

(٦) البيهقي: السنن: ٧/٣٣٤/ كتاب الخلع، أبو الطيب: التعليق المغني على الدارقطني: ٤/١٣/ كتاب الطلاق.

على نفسه فجعلنا به لبسه ولا تلبسون على أنفسكم ونتحمله عنكم هو كما تقولون»[١].

٨ – طلق عبدالرحمن بن عوف تماضر ثلاثاً في مرض موته [٢].

وجه الدلالة من هذه الآثار:

الآثار جميعها وضحت أنّ طلاق الثلاث بلفظ واحد يقع ثلاثاً، وصرح الصحابة بهذا الأمر، كما قال ابن مسعود وعمر، بل إنّ من الصحابة من طلق ثلاثاً بلفظ واحد، كما فعل عبدالرحمن بن عوف. كما أن حديث ابن عباس عن عمر في كون النّاس استعجلوا الطلاق، وأنّ عمرَ أراد أن يؤدب فيه من يتهاون في أمر الطلاق، ولم ينكر الصحابة عليه ذلك.

د– المعقول:

١ – إنّ الطلاق ثلاثاً يقع لأنّه تلفظ به، ولأنّ لفظه صريح العدد[٣].

٢ – إنّ الطلاق يشبه إزالة الملك بطريق الإسقاط، لذا يكون مباحاً جُمع أو فرق كالعتق، كما لو طلق أربعة نسوة جملة واحدة فإنّه يقع[٤] .

٣ – الطلاق تصرف مملوك بالنّكاح، فيكون مباحاً في الأصل، والتحريم فيه لمعنى عارض كالظهار والإيلاء[٥] .

(١) الهيثمي: مجمع الزوائد: ٣/٣٣٨، قال عنه: ((رجاله رجال الصحيح)).

(٢) البيهقي: السنن: ٧/٣٦٣، وقال عنه إسناده متصل، ابن حزم: المحلى: ٩/٤٨٧، وقال عنه: ((حديث صحيح)).

(٣) البغوي: التهذيب: ٦/٣٤، الرافعي: الشرح الكبير: ٩/٤-٥.

(٤) السرخسي: المبسوط: ٦/٥.

(٥) السرخسي: المبسوط: ٦/٥.

هـ- الإجماع[1]:

قال الونشريسي: « أجمع الفقهاء على أن المطلقة ثلاثاً في كلمة واحدة لا تحل لمطلقها إلا بعد زوج» [2].

الرد على الجمهور[3]:

من الردود التي أوردها المخالفون لهم:

١ - بعض الأحاديث التي استدل بها الجمهور ضعيفة، كحديث: « ما اتقى الله جدك».

٢ - قال البخاري عن حديث ركانة: فيه اضطراب. وقيل إن إسناده ضعيف، لذا لم يروه مسلم ولا البخاري لضعفه، وقد وجدت رواية أخرى فيها قال عليه السلام لركانة: « راجع امرأتك»، فقال: إنّي طلقتها ثلاثاً، قال: «قد علمت، راجعها»[4]. وهذه الرواية رواها ابن إسحاق، وهو معلول، أي الحديث معلول بابن إسحاق.

٣ - أما بالنسبة لحديث عويمر، فقد ترك الرسول عليه السلام الإنكار عليه شفقة له؛ لأنّه لربما كفر، لذا أخّر الإنكار إلى وقت آخر، كما أنه في قوله عليه السلام: « اذهب لا سبيل لك عليها» إنكار عليه[5].

كما رد الزركشي على هذا الاستدلال بتوضيحه أن الملاعنة تحرم على التأبيد فلا حاجة للمنع من الثلاث [6].

---

(١) الونشريسي: المعيار المعرب: ٤/٤٣٤، الزيلعي: تبيين الحقائق: ٢/١٩٠-١٩١.

(٢) الونشريسي: المعيار المعرب: ٤/٤٣٤.

(٣) السرخسي: المبسوط: ٦/ص٥-٦، النووي: المجموع: ١٨/٢٢٧-٢٢٨، ابن تيمية: الفتاوى: ٣٣/٨٤-٨٦، ابن حزم: المحلى: ٩/٣٩٢-٣٩٤.

(٤) الترمذي: السنن: ٣/٤٨٠/كتاب الطلاق/باب (٢)/رقم الحديث (١١٧٧)، قال عنه: ((فيه اضطراب)).

(٥) السرخسي: المبسوط: ٦/٥-٦.

(٦) الزركشي: شمس الدين محمد بن عبدالله الزركشي المصري الحنبلي ت (٧٧٢هـ)، شرح الزركشي على مختصر

٤ - بالنسبة لحديث ابن عمر الذي فيه أنّه طلق زوجته وهي حائض، فهو خبر منكر جداً، إذ تفرّد به شعيب بن زريق، وهو ضعيف [1].

٥ - حديث عبادة بن الصامت والذي فيه أن بعض أجداده طلق امرأته ألفاً، فهو حديث ليس قوياً، وهو منكر جداً؛ لأنّه لم يثبت أن والد عبادة أسلم، فكيف جده.

٦ - تخالف الأحاديث التي وردت عن ابن عباس، والتي أفتى فيها بلزوم الثلاث، روايات أخرى والتي أفتى بها بأنّها واحدة، مثل حديث عكرمة، وهو حديث صحيح، والحديث هو: عن عكرمة مولى ابن عباس قال: « إنّ ركانة طلق امرأته ثلاثاً فردها عليه النّبيّ -صلى الله عليه وسلم»[2].

٧ - الصحابة ألزموا بالثلاث لمن اتخذ الطلاق لهواً ولعباً، أمّا للإنسان الذي يتقي الله - عز وجل - ولا يقصد اللعب بالطلاق فإنّ الله - عز وجل - قد جعل له مخرجاً[3].

٨ - بالنسبة لطلاق عبدالرحمن بن عوف -رضي الله عنه- فإنّه قد تبين أنّه طلقها في ثلاثة أطهار[4].

٩ - بالنسبة للإجماع الذي ذكره الونشريسي غير صحيح، إذ قال ابن تيمية: « لا إجماع في المسألة[5]»، وكذلك لا إجماع بدليل الخلاف.

الخرقي في الفقه على مذهب الإمام أحمد،تحقيق: عبدالله بن عبدالرحمن بن عبدالله الجبرين، المجلد الخامس، مكتبة العبيكان، طبعة أولى (١٤١٣هـ - ١٩٩٣م)، ص٣٧٦، وسيشار إليه فيما بعد بالزركشي: الشرح.

(١) ابن حزم: المُحلى: ٩/٣٩٤،٣٩٢.

(٢) الألباني: صحيح أبي داود: ٢/٤١٣/ كتاب الطلاق / باب (١٠) / رقم الحديث ١٩٢٢، وقال عنه: ((حسن)).

(٣) ابن تيمية: الفتاوى: ٣٣/٩١-٩٣.

(٤) السرخسي: المبسوط: ٦/٥-٦.

(٥) ابن تيمية: الفتاوي: ٣٣/٩١.

١٠ - لا يوجـد دليـل من القرآن والسنة والإجماع والقياس فيه إلزام بالثلاث لأنّ الإلزام بالثلاث قد تدفع الإنسان إلى نكاح التحليل، لذا لا يجوز أن تزال مفسدة حقيقية بمفاسد أغلظ منها[١].

١١ - أما قولهم: إنّ الطلاق إزالة الملك بطريق الإسقاط لذا يكون مباحاً. فهذا غير صـحيح ؛ لأنّ المعـنى في ذلك أنّ تحريم البضع بمجرد قوله من غير حاجة فيكون مكروهاً كالظهار[٢].

١٢- كمـا أنّ الهـدف مـن إباحة الطلاق الحاجة إلى منع استمرار الزواج لسوء الأخـلاق، وهـذا يـتحقق بـالواحدة، أمّا الثلاث فإنّها تؤدي إلى الندم وقطع الصلات نهائياً[٣].

القـول الـثاني: مـن طلق زوجته ثلاثاً بلفظ واحد لا يقع طلاقه، قال ذلك بعض الشيعة[٤]. والأدلة التي استدل بها أصحاب هذا القول:

أ - القرآن الكريم:

١- قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ﴾[٥].

٢ - قال تعالى: ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾[٦] .

٣ - قال تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾[٧].

٤ - قال تعالى ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾[١].

---

(١) ابن تيمية: الفتاوي: ٩٣/٣٣.
(٢) السرخسي: المبسوط: ٥/٦-٦.
(٣) السرخسي: المبسوط: ٦/٦.
(٤) ابن تيمية: الفتاوى: ٩١/٣٣، ابن حزم: المُحلى: ٣٨٥/٩-٣٨٨.
(٥) سورة الطلاق: آية (١).
(٦) سورة البقرة: ٢٢٨.
(٧) سورة البقرة: ٢٣١.

وجه الدلالة من هذه الآيات:

أن الطـلاق لا يكون إلاّ كذلك أي مرة بعد مرة، فالله يقول: الطلاق مرتان، أي مرة بعد مرة، لذا لا يقع الطلاق إلاّ إذا كان مرّة بعد أخرى.

ب - السُّنة النَّبوية:

روي عـن محمـود بن لبيد أنّ الرسول أخبر عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعاً، فقام غضبان، ثم قال: ((أيُلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم))، فقام رجل فقال: يا رسول الله ألا أقتله)) [٢].

وجـه الدلالة: بيّن عليه السلام أنّ الطلاق ثلاث مرات دفعة واحدة ما هو إلاّ لعب بكـتاب الله، وبناء عليه فالطلاق الذي يرضي الله عنه ورسوله هو طلاق مرة بعد مرة.

الرد على أصحاب القول الثاني[٣]:

١ - إنّ السلف أجمعوا على وقوع الطلاق، لكن اختلفوا في هل يلزمه واحدة أم يقع ثلاث ؟

٢ - إن المقصود بالآيات التي احتجوا بها: إن من أراد أن يطلق طلاقاً رجعياً.

٣ - كما أن الطلاق مرتان المقصود بها ليس مرة بعد مرة إنما مرتين كما في قوله تعالى ﴿ نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ ﴾[٤] أي مضاعفاً معاً.

٤ - إن حديث محمود بن لبيد مرسل ولا حجة في مرسل.

---

(١) سورة البقرة: ٢٢٩.
(٢) الألباني: ضعيف سنن النّسائي: ١٢٢/ كتاب الطلاق / باب (٦) / رقم الحديث (٢٢١).
(٣) ابن تيمية: الفتاوى: ٩١/٣٣، ابن حزم: المحلى: ٣٨٨/٩-٣٨٩.
(٤) سورة الأحزاب: ٣١.

الرأي المختـــــار:

مــن خـــلال الـــنظر في أدلة الطرفين نجد أنّهم استدلوا بالأدلة نفسها، ولكن اختـــلف في الاجتهاد فيها، وكلّ فسّر النّص حسب ما مال إليه، وفي هذا الاختلاف رحمـــة، كمـــا أن هنالك روايات مختلفة للأحاديث التي استدلوا بها، كما في حديث ركانة، وحديث محمود بن لبيد الذي فيه أن الرجل طلق زوجته ثلاثاً، فغضب عليه السلام.

وبـــناء على ذلك فالقول بأنّ طلاق الثلاث بلفظ واحد يعتبر طلاقاً ثلاثاً يوقع الـــنّاس فـــي الحـــرج، والدين أتى للتيسير على النّاس وليس التشديد، وما جعل الله الطلاق ثلاثاً إلاّ ليعطى النّاس فرصة لاستمرار الحياة الزوجية والأسرية، التي بها يحفظ الزوجين ويحفظ أولادهم من عوامل الانحراف والفساد.

وأمـــا اعتـــبار الطلاق ثلاثاً بلفظ واحد ثلاثاً تأديباً للمطلق، فأرى أن هنالك وســـائل تعزيـــرية يمكن أن يؤدب بها، بحيث يعود ضررها عليه فقط، وليس على أولاده وزوجـــته والمجـــتمع بأســـره، لذا عندما أفتى ابن القيّم وشيخه من قبله بأن طـــلاق الـــثلاث يقع واحدة نظروا إلى مفسدة كبيرة ستترتب على هذا الكلام وهي مفســـدة التحـــليل والتي حرمها الشرع، وعليه فلا يزال الضرر بضرر أكبر منه، وســـداً للذريعة –وهذا كله من باب السياسة– يعتبر طلاق الثلاث بلفظ واحد طلقة واحـــدة، وفـــي هـــذا نظرة عميقة تنظر إلى الأصول والجذور والأساسيات لا إلى الظواهر والقشور، وهذا الرأي –كما رأينا سابقاً– دلت عليه النصوص من القرآن والسنة الصحيحة، كما في حديث ركانه، إذ اعتبر عليه السلام طلاقه لزوجته ثلاثاً فـــي مجلس واحد، إنما هي طلقة واحدة، وكذلك حديث المروي عن ابن عباس أن الطـــلاق كـــان عـــلى عهد الرسول عليه السلام وأبي بكر وبداية عهد عمر طلقة واحدة.

المبحث الثاني: الحسبة

أولاً: مسألة الحسبة في الإسلام

❁ **الحســـبة لغـــة**[(١)]: الحســـبة مصدر احتسابك الأجر على الله، تقول فعلته حِسْبَةً، واحْتَسَبَ فيه احْتِساباً، والاحْتِسابُ: طلب الأجر، والاسم الحِسْبَةُ بالكسر وهو الأجر. والاحتســـاب في الأعمال الصالحات، وعند المكروهات هو البدارُ إلى طلب الأجر وتحصيله بالتسليم والصبر.

❁ **المعـــروف لغـــة**[(٢)]: هو ضد المنكر، والمعروف هو النّصفة وحسن الصّحبة مع الأهـــل وغيرهم من النّاس، والمُنْكر ضد ذلك، وفي الحديث: « أهل المعروف في الدنيـــا هم أهل المعروف في الآخرة» [(٣)]، أي من بذل معروفه للناس في الدنيا آتاه الله جزاء معروفه في الآخرة.

❁ **المنكر لغة**[(٤)]: المنكر من الأمر خلاف المعروف، وكل ما قبحه وحرمه الشرع.

❁ **الحســـبة في اصطلاح الفقهاء:** عرف ابن القيّم الحسبة بأنّها: « الحكم بين النّاس فيما لا يتوقف على الدعوى» [(٥)].

– عرف الماوردي وأبو يعلى الحسبة بأنّها: « أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا أظهر فعله» [(٦)] وزاد ابن أخوة "وإصلاح بين الناس"[(٧)].

---

(١) ابن منظور: لسان العرب: ٣١٤/١-٣١٥.

(٢) ابن منظور: لسان العرب: ٢٣٩/٩-٢٤٠.

(٣) الطـــبراني: أبـــو القاســـم سليمان بن أحمد الطبري ت(٣٦٠هـــ)، المعجم الأوسط، تحقيق محمد الطحان، الجزء الخـــامس، مكتبة المعارف، الرياض، طبعة أولى، ١٤١٥هـــ - ١٩٩٥م، ص٤٩٠، رقمه (٤٩٢٨) وسيشار إليه فيما بعد بالطبراني: المعجم الأوسط.

(٤) ابن منظور: لسان العرب: ٢٣٣/٥.

(٥) ابن القيّم: الطُّرق الحُكميّة: ١٨٣.

(٦) الماوردي: الأحكام السلطانية: ٢٤٠، أبوفارس: أبويعلى وأحكامه السلطانية: ٤١٣.

(٧) ابن إخوة: محمد بن محمد بن أحمد القرشي، عُرف بابن إخوة ت (٧٢٩هـــ)، معالم القربة في أحكام الحسبة، دار

- وعــرف الغــزالي الحســبة: « هــي عبارة شاملة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر »[١].

- وعــند ابن خلدون الحسبة هي: « وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر »[٢]. وقد أطلق يحيى الأندلسي على الحسبة اسم السوق، وذلك أن أحكام السوق أوسع من لفظ الحسبة، إذ يدخل في عمل صاحب السوق ولاية المظالم[٣].

حكم الحسبة:

اتفــق ابــن القيم مع الفقهاء في أن الحسبة وسيلة وقائية وعلاجية لأنها أمر بفعــل المعــروف وتغيير المنكر، وهي فرض كفاية على المسلمين وتصبح فرض عين على من تتعين فيه، وعلى المحتسب كذلك[٤].

وقد قرر ابن القيم أن الحسبة هي من باب الولاية الدينية والمنصب الشرعي[٥]

وقــد وردت أدلــة كثيرة من القرآن والسنة تطالب بالأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وسأورد بعض الأدلة من القرآن والسنة.

الفــنون، (١٩٣٧هـــــــ)، ص٧، وسيشار إليه فيما بعد بابن إخوة: معالم القربة، الشيرزي: عبدالرحمن بن نصر الشــيرزي ت (٥٨٩هــ) (١١٩٣هــ)، قام على نشره الباز العُريني، إشراف محمد مصطفى زيادة، نهاية الرتبة في طــلب الحسبة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر (١٣٦٥هـــ - ١٩٤٦م)، القاهرة، ص٦، وسيشاز إليه فيما بعــد بالشــيرزي: نهاية الرتبة، ابن بسام: ابن بسام المحتسب، حققه حسام الدين السامرائي: نهاية الرتبة في طلب الحسبة، مطبعة المعارف بغداد (١٩٦٨م)، ص١٢، وسيشار إليه فيما بعد بابن بسام: نهاية الرتبة.

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين: ٣٣٩/٢.

(٢) ابن خلدون: المقدمة: ٢١٣.

(٣) يحيى الأندلسي: يحيى بن عمر الأندلسي ت (٢٨٩هـــ - ٩٠١م)، النظر والأحكام في جميع أحوال السوق، رواية أبو جعفر القصري القيرواني، الشركة التونسية للتوزيع، ص٢٢-٢٥، وسيشار إليه فيما بعد بيحيى الأندلسي: النظر والأحكام في جميع أحوال السوق.

(٤) ابــن تــيميّة: تقي الدين أحمد بن تيمية (٦٦١هـــ - ٧٢٨هــ)، الحسبة في الإسلام، تحقيق سيد بن محمد بن أبي سعده، الكويت، مكتبة دار الأرقم، طبعة أولى، ١٤٠٣هـــ - ١٩٨٣م، ص٢٨، وسيشار إليه فيما بعد بابن تيميّة: الحسبة، ابن القيّم: الطُّرق الحُكميّة: ١٨٤، البقمي: طامي بن هديف معيض البقمي، التطبيقات العملية للحسبة في الممــلكة العــربية السعودية من عام (١٣٥١هـــ - ١٤٠٨هــ)، الرياض، طبعة أولى (١٤١٥هـــ - ١٩٩٥م)، رسالة دكتوراه، ص١٢، وسيشار إليه فيما بعد بالبقمي: التطبيقات العملية.

(٥) ابن القيم: الطرق الحكمية: ١٨٥.

أ - القرآن الكريم:

١ - قــال تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلى الخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ المُفْلِحُونَ﴾[١].

٢ - قــال تعالى: ﴿لاَ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾[٢].

٣ - قــال تعالى: ﴿وَالمُؤْمِنُونَ وَالمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ﴾[٣].

٤ - قــال تعــالى: ﴿التَّائِبُونَ العَابِدُونَ الحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الآمِرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ المُنْكَرِ﴾[٤].

ب - السنّة النبويّة:

١ - قــال -صــلى الله عــليه وسلم-: « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان »[٥].

٢ - قال عليه السلام: « لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، ولتأخذن على يدي الظالم، ولتطرأنّه على الحق أطراً »[٦].

الفرق بين المتطوع والمحتسب[٧]:

هــنالك فرق بين من يتطوع للأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر والمحتسب، ولقد ذكر الفقهاء هذا الفرق في النقاط التالية:

---

(١) آل عمران: ١٠٤.

(٢) النساء: ١١٤.

(٣) التوبة: ٧١.

(٤) التوبة: ١١٢.

(٥) الألباني: ضعيف أبي داود: ٤٣٠/ كتاب الملاحم / باب ١٧ / رقم الحديث (٩٣٢).

(٦) الألباني: صحيح أبي داود: ٨١٩/٣ / كتاب الملاحم / باب ١٧ / رقم الحديث (٣٦٤٧).

(٧) الماوردي: الأحكام السلطانية: ٢٤٠، أبويعلى: الأحكام السلطانية: ٤١٤.

١ – المحتسب يقوم بالحسبة بحكم الولاية أي بحكم وظيفته، وهو فرض عين عليه، بعكس المتطوع.

٢ – المحتسب لا يحق له أن يتشاغل عن واجباته، أما المتطوع فقيامه بالأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر إنما ذلك من نوافل عمله.

٣ – المحتسب منصوبٌ للاستعداء إليه فيما يجب إنكاره، بعكس المتطوع.

٤ – يجب على المحتسب إجابة من استعداه، وليس ذلك للمتطوع.

٥ – يجب على المحتسب أن يبحث عن المنكرات الظاهرة لينكرها، وليس كذلك المتطوع.

٦ – للمحتسب أن يتخذ أعواناً له، بعكس المتطوع.

٧ – للمحتسب أن يرتزق من ذلك، وليس للمتطوع ذلك.

٨ – للمحتسب أن يجتهد برأيه فيما يتعلق بقضايا العرف لا الشرع، كالمقاعد في الأسواق وغير ذلك، وينكر من ذلك ما أداه إليه اجتهاده، وليس ذلك للمتطوع.

٩ – للمحتسب أن يعزر في المنكرات الظاهرة، وليس ذلك للمتطوع.

علاقة ولاية الحسبة بولاية القضاء والمظالم:

يقول الإمام الماوردي:« الحسبة واسطة بين أحكام القضاء وأحكام المظالم» [1].

وهذه الولايات الثلاث، من باب التقسيمات الإدارية لكل دولة، وبها تدبر أمور الدولة، وقد وجد قاسم مشترك بين هذه الولايات، كما وجد اختلاف بينها وسأورد ما ذكره الفقهاء من أوجه الاتفاق والاختلاف بين هذه الولايات فوجه الشبه بين الحسبة والقضاء[2] يتمثل فيما يلي:

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية: ٢٤١.

(٢) الماوردي: الأحكام السلطانية: ٢٤١-٢٤٢، أبويعلى: الأحكام السلطانية: ٤١٤-٤١٧.

١ – جواز الاستعداء إليه وسماعه دعوى المستعدي على المستعدى عليه في حقوق الآدميين، وهذا يتحقق في ثلاثة أمور:

أ – في الغش والتدليس

ب – الكيل والتطفيف

جـ – المطل وتأخير الدين

وهذه الأمور الثلاثة من المنكرات الظاهرة، لذا أجيز عمل المحتسب فيها.

٢ – له إلزام المدعى عليه للخروج من الحق الذي عليه، وهذا خاص في الحقوق التي للمحتسب أن يسمع الدعوى فيها، وهي الأمور الثلاثة السابقة. أما أوجه الاختلاف بينهما فهي:[1]

١ – المحتسب لا يسمع عموم الدعاوى التي لا تتعلق بالمنكرات الظاهرة، وذلك مثل العقود والمعاملات والمطالبات.

٢ – إن سماع الدعوى من قبل المحتسب تدخل في الحقوق المعترف بها، أما ما يتجاحد فيه فأمره متروك للقاضي.

وتتميز الحسبة عن القضاء وتزيد عليه فيما يلي[2] :

١ – يجوز للمحتسب أن يتعرض للدعاوى دون أن يحضر له مستعدٍ، وليس ذلك للقاضي.

٢ – المحتسب له من سلاطة السلطنة واستطالة الحماة فيما يتعلق بالمنكرات، وليس ذلك للقاضي.

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية: ٢٤٢.

(٢) الماوردي: الأحكام السلطانية: ٢٤٢.

أما وجه الشبه بين ولاية الحسبة وولاية المظالم فيتمثل فيما يلي:[١]

١ – إن لكل منهما من سلاطة السلطنة فيما يتعلق بالمنكرات.

٢ – لهما التعرض لأسباب المصالح وإنكار العدوان الظاهر.

والفرق بينهما أن رتبة والي المظالم أعلى من المحتسب والقاضي.

أركان الحسبة: للحسبة أركان أربعة:

أ – المحتسب.

ب – المحتسب عليه.

ج – المحتسب فيه.

د– الاحتساب.

ولكل ركن من هذه الأركان شروطه الخاصة به.

الركن الأول: المحتَسِب:

المحتسب هو من نصبه الإمام أو نائبه للنظر في أحوال الرّعيّة والكشف عن أمورهم ومصالحهم[٢]. وقيل: المحتسب هو من يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتحدث في أمر المكاييل والموازين[٣].

شـروط المحتسِـب[٤]: ذكر الفقهاء شروطاً للمحتسب، وذلك لضبط من هو المحتسِب، وتمثلت هذه الشروط فيما يلي:

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية: ٢٤٢.

(٢) ابن إخوة: معالم القربة: ٧.

(٣) القلقشندي: أبوالعباس أحمد القلقشندي، صُبح الأعشى، المجلد الخامس، القاهرة، المطبعة الأميرية، (١٣٣٣هـ – ١٩١٥م)، ص٤٥١، وسيشار إليه فيما بعد بالقلقشندي: صُبح الأعشى.

(٤) الخرشي: الحاشية: ٨/٤، الغزالي: إحياء علوم الدين: ٢/٣٣٩–٣٥٢، ابن إخوة: معالم القربة: ٧–١١، الماوردي: الأحكام السلطانية: ٢٤١، أبوفارس: أبويعلى والأحكام السلطانية: ٤١٤، الشيرزي: نهاية الرتبة: ٦، بن بسام:

١ – الشرط الأول: يشترط في المحتسب أن يكون مكلفاً، فيخرج من ذلك المجنون، والصبي غير المميز ؛ لأنّه لا يتصور منهما معرفة المعروف والمنكر. أما الصبي المميز فله إنكار المنكر، وله الأمر بالمعروف، ويثاب على ذلك.

٢ – الشرط الثاني: الإيمان[١] ، فيشترط في المحتسب أن يكون مسلماً، لأن الكافر غير أهل للأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، لأنّه جاحد لأصل الدين، وعدوّ له.

٣ – الشـرط الـثالث: العدالـة ؛ لأنّها خدمة دينية[٢]، وعليه فإنّه ليس للفاسق أن يحتسـب، وقـد رأى الغزالي أن للفاسق أن يحتسب لأنّه لا يشترط أن يكون المحتسب معصوماً، لأنّ هذا الأمر غير ممكن[٣].

٤ – الشـرط الرابع: أن يكون المحتسب قادراً على الحسبة، فليس على العاجز من حسبة إلا بقلبه.

٥ – أن يظن أو يعلم أن إنكاره يزيل المنكر، وأن أمره بالمعروف مؤثر في النّاس.

٦ – أن يكون مأذوناً للمحتسب من جهة الإمام والوالي، وقد رأى الإمام الغزالي أنّ هذا الشرط فاسد، لأنّ الآيات القرآنية والأحاديث توجب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، ولا تشترط إذن الإمام والوالي، وبعض الفقهاء لم يشترط الإذن[١].

نهاية الرتبة: ١٢–١٦، البقمي: التطبيقات العملية: ٢٦–٢٨، النجار: عبدالله مبروك النجار، الحسبة ودور الفرد في ظـل التطبيقات القانونية المعاصرة، مجلة الأزهر، طبعة (١٤١٥هـ)، ص٥٧–٦٧، وسيشار إليه فيما بعد بالنّجار: الحسـبة، الفاسي: عبدالرحمن الفاسي، خطة الحسبة في النظر والتطبيق والتدوين، دار الثقافة بالمغرب، طبعة أولى (١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م)، ص٤٦، وسيشار إليه فيما بعد بالفاسي: خطة الحسبة، سهام أبوزيد، سهام مصطفى أبوزيد، الحسبة في مصر الإسلامية من الفتح العربي إلى نهاية العصر المملوكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، طبعة ١٩٨٦م، ص١٠٦، وسيشار إليه فيما بعد بسهام أبوزيد: الحسبة.

(١) هنالك فرق بين الإيمان والإسلام، فالإسلام هو كل ما يكون الإقرار باللسان من غير مواطأة القلب فهو إسلام، أما الإيمان فهو ما واطأ فيه القلب واللسان (الجرجاني: التعريفات: ٢٣).

(٢) المقريزي: الخطط: ٢/٣٨٨.

(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين: ٢/٣٤٠.

٧ - يشترط في المحتسب أن يكون من أهل الاجتهاد، وقد اختلف الفقهاء في ذلك، هـل يشـترط أن يكـون من أهل الاجتهاد الشرعي، أم العرفي ؟ والاجتهاد الشـرعي هو الذي روعي فيه أصلٌ ثبت حكمه بالشرع، والاجتهاد العرفي ما ثبت حكمه بالعرف.

٨ - يشترط في المحتسب أيضاً أن يكون ذا رأي وصرامة وخشونة في الدين.

٩ - الذكورة، واشترط هذا الشرط بعض الفقهاء، ولكن الجمهور قالوا بجواز تولي المرأة الحسبة.

١٠- أن لا يؤدي إنكار المحتسب إلى منكر أكبر منه.

وعـلى هـذا يتضـح لنا أن وظيفة المحتسب الأمر بالمعروف والنهي عن المـنكر[٢]. وعـلى هذا فاختصاصات الحسبة غير محددة، لأنّ الحسبة منبعها من الألفاظ والأحوال والعرف[٣]. لذا له أن يأمر العامة بالصلوات الخمس، ويعاقب من لم يصلِّ بالضرب والحبس، ويتعاهد الأئمة والمؤذنين، وله أن ينهى عن المنكرات من الكذب، والخيانة، وتطفيف المكيال والميزان والغش والاحتكار، وغير ذلك من المنكرات.

(١) الخرشـي: محمد بن عبد الله بن علي الخُرَشي المالكي ت (١١٠١هـ)، حاشية الخُرشي على مختصر سيدي خليل، لخليل بن إسحاق بن محمد المالكي ت (٧٦٧هـ)، وحاشية علي بن أحمد العدوي ت (١١١٢هـ) على الخرشي، المجـلد الـرابع، دار الكتب العلمية، طبعة أولى (١٤١٧هـ-١٩٩٧م)، ص٨، وسيشار إليه فيما بعد بالخرشي: الحاشية..

(٢) ابن تيميّة: الحسبة: ١٦-١٧، الفاسي: خطة الحسبة: ٢٩، الماوردي: الأحكام السلطانية: ٢٤٣-٢٥٨، أبوفارس: أبويعلى والأحكام السلطانية: ٤١٦-٤١٧.

(٣) ابـن القيّم: الطُّرق الحُكميّة: ١٨٥، التلمساني: أحمد بن محمد المقّري التلمساني ت (١٠٤١هـ)، حققه وضبط غرائـبه محمـد محـي الدين عبدالحميد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيـب، المجلد الأول، مطبعة السعادة، طبعة أولى (١٣٦٧هـ - ١٩٤٩م)، ص٢٠٣-٢٠٤، وسيشار إليه فيما بعد بالتلسماني: نفح الطيب.

والأمر بالمعروف يقسم إلى:

١ - مـا يتعـلق بحقـوق الله، ويشمل ما يلزم الإنسان منفرداً أو بشكل جماعي، كالصلوات.

٢ - حقـوق الـنّاس، ويشـمل ما هو عام وخاص، والعام كالبلد إذا انقطع شربه، والخاص كمن تأخر بسداد الدين.

٣ - الحق المشترك، وهذا مثل أمر الأولياء بنكاح الأيامى.

والنهي عن المنكر يقسم إلى ثلاثة أمور كالأمر بالمعروف:

١ - النهي عن المنكر فيما يتعلق بحق الله عزّ وجل كالبدعة الإضافية في العبادة.

٢ - النهي عن المنكر في حق الآدميين، كالتعدي على الجار بالشتم.

٣ - النهي عن المنكر في حق الله والآدميين، كالإشراف على منازل النّاس.

يقـول الماوردي: « الحسبة من قواعد الأمور الدينية، وقد كان أئمّة الصدر الأول يباشرونها بأنفسهم لعموم صلاحها وجزيل ثوابها»[١].

دور المحتسب يلخصه ابن خلدون[٢] فيما يلي:

١ - البحث عن المنكرات.

٢ - يعزر ويؤدب على قدر المنكر.

٣ - يحمـل النّاس على المصالح العامة في المدينة، كمنع المضايقة في الطُّرقات، ومنع الحمالين وأهل السفن من الإكثار في الحمل.

٤ - له النظر والحكم فيما يصل إليه عمله، وليس له إمضاء الحكم في الدعاوى

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية: ٢٥٨.

(٢) ابن خلدون: المقدمة: ٢١٣.

مطـــلقاً، بـــل فيما يتعلق بالغش والتدليس في المعايش والمكاييل والموازين، وحمل المماطلين على الإنصاف.

الركن الثاني: المحتسب عليه[١].

ويقصد بذلك الإنسان الذي يقوم بالمنكر، سواء كان هذا الإنسان مكلفاً أم غير مكـــلف كالمجـــنون والصبي، ولا يقصد بالإنكار على المجنون والصبي أن يؤمر بالصلاة والصيام، إنما القصد أن ينهى عن فعل يترتب عليه ضرر بحق الغير، كما لو أن أحدهما قام بتكسير الممتلكات العامة، فإنه ينهى لحق الغير.

الركن الثالث: المحتسب فيه[٢].

ويقصد بذلك المنكر الذي سيتمّ النّهي عنه، ويشترط في المحتَسَب فيه شروطاً:

١ - أن يكون الأمر المحتسب فيه منكراً.

٢ - أن يكون المنكر موجوداً في الحال.

٣ - أن يكون المنكر ظاهراً يدرك بأحد الحواس الخمسة بغير تجسس ؛ لأنّ الله - عز وجل- نهى عن التجسس.

٤ - أن يكون المنكر معلوماً بغير اجتهاد، فكل ما هو في محل الاجتهاد فلا حسبة فيه.

الركن الرابع: الاحتساب.

وللاحتساب درجات وآداب. ودرجات الاحتساب تكون كما يلي[٣]:

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين: ٢/٣٥٥-٣٥٧.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين: ٢/٣٥٢-٣٥٥، ابن إخوة: معالم القربة: ٧-١١، البقمي: التطبيقات العملية للحسبة: ٢٩.

(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين: ٢/٣٥٧-٣٦١.

أولاً: التعرف، ويقصد بذلك طلب المعرفة بجريان المنكر، وهذا الأمر منهي عنه ؛ لأنّ في ذلك تجسس، وهو مذموم في الشرع.

ثانياً: التعريف، على المحتسب أن يُعلم المحتسب عليه أن هذا الفعل غير مشروع، إذ قد يكون المحتسب عليه جاهلاً في معرفة الشرع.

ثالثاً: النّهي بالوعظ والنّصح والتخويف بالله، إذ قد يرتدع المحتسب عليه.

رابعاً: السبّ والتعنيف بالقول الغليظ الخشن.

خامساً: التغيير باليد، ككسر الملاهي.

سادساً: التهديد والتخويف.

سابعاً: الضرب باليد والرجل.

ثامناً: أن لا يقدر عليه بنفسه ويحتاج فيه إلى أعوان يشهرون السلاح.

أما آداب المحتسب[١]:

فمـــنها أن يكـــون المحتسب عالماً بالشرع ليعلم ما ينهى عنه ويأمر به، كما يجب أن يكون حسن الخلق، ويكون ورعاً.

وعليه أن يقلل العلائق حتى لا يكثر خوفه وقطع الطمع عن الخلائق حتى تزول عنه المداهنة.

وعلى المحتسب أن يعمل بما يعلم، ولا يكون قوله مخالفاً لفعله، وأن يقصد بقوله وفعله وجه الله، وينبغي عليه أن يكون محافظاً ومواظباً على سنن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- من نظافة الثياب، واستعمال العطر، وغير ذلك.

وعليه أن يكون متورعاً عن قبول الهدية، عفيفاً عن أموال النّاس.

---

(١) الغـــزالي: إحياء علوم الدين: ٢/٣٦١-٣٦٣، ابن إخوة: معالم القربة: ١٢-١٤، الشيرزي: نهاية الرتبة: ٦-١٠، ابن بسام: نهاية الرتبة: ١٢-١٦، سهام أبوزيد: الحسبة في مصر: ١٠٧.

وعليه أن يلزم أعوانه بما التزمه من الشروط، وعليه أن يكون طلق الوجه سهل الخلق، ليتقبله النّاس.

الصلة بين الحسبة والسياسة الشرعية:

إن الحسبة إجراء إداري تتخذه الدولة لحماية أحكام الإسلام المختلفة كالأحكام الـــتي تتعلق بالعبادات والمعاملات، والسياسة الشرعية إجراء وتدبير من الحاكم أو نائبه لحماية أحكام الإسلام المختلفة، والحسبة جزء من السياسة، وهي من تطبيقات السياســـة الشـــرعية ومن وسائلها التي تعتمد عليها لتدبير شؤون الحياة في مختلف المجالات.

المبحث الثالث: التعزير بالعقوبة المالية

التعزير في اللغة[١]: التعزير من العَزْر: اللوم، وعَزَرَه يَعْزِرُه عَزْراً وعَزَّره أي رده.

والعَــزْر والتعزير: ضرب دون الحد لمنعه الجاني من المعازرة وردعه عن المعصية.

والعَزْرُ: المنع، والعَزْرُ: التوقيف على باب الدِّين.

والتعزير: التوقيف على الفرائض والأحكام، وأصل التعزير التأديب.

والعَزْر: النّصر بالسيف، وعَزَرَه عزْراً وعَزَّرَه: أعانّه وقواه ونصره.

والتعزير في الاصطلاح:

- عند الحنفية: « هو تأديب دون حد»[٢].

- عــند المالكيــة: « هو تأديب استصلاح وزجر على ذنوب لم يشرع فيها حدود ولا كفارات»[٣].

- عند الشافعية: « هو تأديب على ذنب لا حدّ فيه ولا كفارة»[٤].

وعرفوه أيضاً بأنّه: « الضرب دون الحد لمنعه الجاني عن المعاودة،

---

(١) ابن منظور: لسان العرب: ٤/٥٦١-٥٦٢.

(٢) ابن عابدين: ردّ المحتار: ٦/١٠٣.

(٣) ابن فرحون: تبصرة الحكام: ٢/٢٩٣.

(٤) الغمــراوي: محمــد الزهــري الغمــراوي، السراج الوهاج على متن المنهاج، ص٥٣٥، وسيشار إليه فيما بعد بالغمــراوي: الســراج الوهــاج.: ٥٣٥، الجمل: سليمان بن عمر بن منصور العجلي المصري الشافعي المعروف بالجمل ت(١٢٠٤هـــ)، علق عليه عبد الرزاق غالب المهدي، حاشية الجمل على شرح منهج الطلاب لزكريا محمد بــن أحمد الأنصاري ت(٩٢٦هـــ)، وهو مختصر منهاج الطالبين للإمام محي الدين النووي ت (٦٧٧هـــ)، المجلد الثامن، دار الكتب العلمية، طبعة أولى (١٤١٧هـــ-١٩٩٦م)، ص٤٨، وسيشار إليه فيما بعد بالجمل: الحاشية.

وردعه عن المعصية»[1].

– عند الحنابلة: «هو العقوبة المشروعة على جناية لا حدّ فيها»[2].

ومن الأمثلة التي ذكرها الفقهاء على العقوبات المالية ما يلي:

١ – روي عن بعض الحنفية وأبي يوسف أنّه إذا لم يحضر رجل الجمعة، فإنّه يجوز أن يعزر بأخذ المال منه[3]، كما أورد ابن عابدين عن بعض الفقهاء أنّه يجوز مصادرة السلطات لأرباب الأموال، ووضع ذلك في بيت مال المسلمين[4].

٢ – روي عن الإمام مالك أنّه استحب أن يتصدق باللبن المغشوش[5].

٣ – يقول في تبصرة الحكّام: «والتعزير لا يختص بالسوط واليد والحبس وإنما ذلك موكول إلى اجتهاد الإمام»[6].

٤– وأفتى ابن القطان الأندلسي من المالكية في الملاحم* الرديئة النسج بأن يحرق، وأفتى ابن عتاب من المالكية بتقطيعها والصدقة بها[7].

٥ – روي عن المالكية أنّ الفاسق الذي يؤذي جيرانه ولم ينته، تباع عليه الدار، وهو عقوبة في المال والبدن[1].

---

(١) المطيعي: محمد نجيب المطبعي، تكملة شرح المهذب، مكتبة ارشاد، السعودية، المجلد الثاني والعشرون، ص٣٠٤، وسيشار إليه فيما بعد بالمطبعي: شرح المهذب..

(٢) ابن قدامة: المغني ٣٤٧/١٠.

(٣) الزّيلعي: تبيين الحقائق: ٢٠٨/٣.

(٤) ابن عابدين: ردّ المحتار: ١٠٦/٦.

(٥) ابن فرحون: تبصرة الحكام: ٢٩٧/٢-٢٩٨، القرافي: تهذيب الفروق: ١٧٧/٤-١٨٣، ابن القيّم: الطُّرق الحُكميّة: ٢٠٨.

(٦) ابن فرحون: تبصرة الحكام: ٢٩٥/٢.

* الملاحم: الثياب (الفيومي: المصباح المنير: ٢١٠).

(٧) ابن فرحون: تبصرة الحكام: ٢٩٧/٢-٢٩٨، القرافي: تهذيب الفروق: ١٧٧/٤-١٨٣، ابن القيّم: الطُّرق الحُكميّة: ٢٠٩.

٦ – ومن مثّل بأمته عتقت عليه، وذلك عقوبة مالية[2].

٧ – إن الفقهاء أفتوا بإتلاف آلات الملاهي كالطنبور، وأفتوا بتحريق الخمارات ودور اللهو[3].

لقد اختلف العلماء في مسألة التعزير بالعقوبات المالية، فمنهم من رأى أن هذا التصرف مشروع، ومنهم من رأى أن هذا التصرف غير مشروع.

القول الأول: التعزير بالعقوبات المالية مشروع. وهذا رأي ابن القيم[4]، ومال إليه: الإمام أبويوسف في رواية ضعيفة عنه[5]، والمالكية[6]، والشافعي في قول[7]، وأحمد[8].

وهؤلاء قالوا: إنّ التعزير بالعقوبات المالية تقسم إلى عقوبات توافق الشرع، وعقوبات لا توافق الشرع، وهذه العقوبات كما يقرر ابن تيمية في الفتاوى[9] قد تكون جزاء على ما فعل، أو تكون دفعاً عن المستقبل، وقوله هذا أي «دفعاً عن المستقبل من باب سد الذرائع»، وسد الذرائع من قواعد السياسة الشرعيّة.

---

(١) ابن فرحون: تبصرة الحكام: ٢٩٧/٢-٢٩٨، القرافي: تهذيب الفروق: ١٧٧/٤-١٨٣

(٢) ابن فرحون: تبصرة الحكام: ٢٩٧/٢-٢٩٨، القرافي: تهذيب الفروق: ١٧٧/٤-١٨٣

(٣) ابن تيمية: الفتاوى: ١١٣/٢٨، ابن تيمية: الحسبة: ص٥٩.

(٤) ابن القيم: الطرق الحكمية: ٢٠٧-٢١٠.

(٥) الزيلعي: تبيين الحقائق: ٢٠٨/٣، ابن عابدين: رد المحتار: ١٠٥/٦، العيني: أبو محمد محمود بن أحمد العيني المولوي محمد الشهير بناصر الإسلام الرامفوري، البناية في شرح الهداية، المجلد السادس، دار الفكر، طبعة ثانية، ١٤١١ هـ-١٩٩٠م، ص٣٦٣، وسيشار إليه فيما بعد بالعيني: البناية.

(٦) الونشريسي: المعيار المعرب: ٤١٦/٢، ابن فرحون: تبصرة الحكام: ٢٩٧/٢-٢٩٨، القرافي: تهذيب الفروق: ٤/ ١٧٧-١٨٣.

(٧) المطيعي: شرح المهذب: ٣٠٧/٢٢.

(٨) ابن تيمية: الفتاوى: ١٠٩/٢٨، أبو النّجا: أبو النجا شرف الدين موسى الحجاوي المقدسي، تحقيق عبد اللطيف محمد موسى السَبكي، الإقناع في فقه الإمام أحمد، المجلد الرابع، دار المعرفة، ص٢٧٠، وسيشار إليه فيما بعد بابي النجار: الإقناع. البهوتي: كشاف القناع: ١٢٤/٦، ابن قدامة: المغني: ٣٤٨/١٠. ابن تيمية: الحسبة: ٥٣-٥٨.

(٩) ابن تيمية: الفتاوى: ١١٣/٢٨.

استدل هؤلاء بما يلي:

أ – الحديث النبوي:

١ – أباح عليه السلام سلب الذي يصطاد في حرم المدينة لمن وجده[١].

٢ – أمر عليه السلام بكسر دنان الخمر، وشق ظروفه[٢].

٣ – أمر عليه السلام ابن عمر بحرق الثوبين المعصفرين، وقال للرسول –صلى الله عليه وسلم–: « أغسلهما»، فقال عليه السلام: « لا بل أحرقها» [٣].

٤ – أمـر صلى الله عليه وسلم المسلمين يوم خيبر بكسر الأوعية التي فيها لحوم الحمر، ثم استأذنوه في الإراقة، فأذن لهم[٤].

٥ – ضاعف عليه السلام الغُرم على من سرق من غير حرز [٥].

٦ – قام عليه السلام بإحراق متاع الغال[٦].

٧ – حـرمان القاتل سلبه لما اعتدى على الأمير، روي عن عوف بن مالك قـال: قـتل رجل من حِمير رجلاً من العدو، فأراد سلبه، فمنعه خالد، وكان والياً عليهم، فأتى رسول الله –صلى الله عليه وسلم– عوفَ بن مالك فأخبره بذلك، فقال عـليه السـلام لخالد: « ما منعك أن تعطه سلبه ؟» فقال: استكثرته يا رسول الله»، قال: « ادفعه إليه»، فمرّ خالد بعوف فجرّ بردائه، ثم قال: هل أنجزت لك ما ذكرت لـك مـن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– ؟ فسمعه رسول الله –صلى الله عليه وسـلم– فاستغضب، فقال: « لا تعطه يا خالد، وهل أنتم تاركون إلي أمرائي، وإنّما

---

(١) الحاكم: المستدرك على الصحيحين: ٤٨٦/١–٤٨٧.

(٢) العسقلاني: فتح الباري: ١٤٥/٥/ كتاب المظالم / باب ٣٢.

(٣) مسلم: الصحيح: ١٦٤٧/٣–١٦٤٨/ كتاب اللباس / باب (٤) / رقم الحديث (٢٠٧٧).

(٤) العسقلاني: فتح الباري: ١٥٦/٦/ كتاب الجهاد / باب (١٣٠) / رقم الحديث (٢٩٩١).

(٥) الطحاوي: شرح معاني الآثار: ١٧٣/٣، وقال عنه: ((حديث صحيح)).

(٦) الحاكم: المستدرك على الصحيحين: ١٢٨/٢/ كتاب الجهاد، قال عنه: ((حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه)).

مثـلكم ومثـلهم كمثل رجل استرعى إبلاً وغنماً فرعاها، ثمّ تحيّن سقيها فأوردها حوضاً فشرعت منه فشربت صفوه وتركت كدره، فصفوه لكم وكدره عليهم» [١].

٨ – عاقب عليه السلام مانع الزكاة، بأخذ شطر ماله[٢].

٩ – روي أن أنصارياً اتهم رسول الله –صلى الله عليه وسلم– بمحاباته ابن عمته الزبيـر، فقال النّبيّ –صلى الله عليه وسلم–: « اسق يا زبير ثم احتبس الماء حتى يبلغ أصول الجدر» [٣].

وقد رأى بعض الشافعية[٤] أن في هذا الحديث عقوبة مالية على الأنصاري، وفي هذا تعزير له، إذ أمر عليه السلام الزبير أن يسقي ويستزيد من الماء.

وقـال بعض الشافعية: ليس في ذلك عقوبة، إذ إنّ الرسول –صلى الله عليه وسلم– أمر الزبير أن يستوفي حقه فقط.

ب – أقوال وأفعال الصحابة:

١ – روي عـن عمر وعلي – رضي الله عنهما – أنّهما أمرا بإحراق المكان الذي يباع فيه الخمر[٥].

٢ – روي عن عثمان –رضي الله عنه– أنّه أحرق المصاحف المخالفة[٦].

٣ – روي عن عمر أنّه أمر بحرق قصر سعد بن أبي وقاص لما احتجب عن النّاس[٧].

---

(١) مسلم: الصحيح: ١٣٧٣/٣/ كتاب الجهاد / باب ١٣ / رقم الحديث (١٧٥٣).

(٢) الألباني: صحيح النّسائي: ٥١٤/٢/ كتاب الزكاة / باب (٤) / رقم الحديث (٢٢٩٢).

(٣) الألباني: صحيح ابن ماجة: ٦٦/٢/ كتاب الرهون / باب ٢٠ / رقمه (٢٠١١)، قال عنه: ((صحيح)).

(٤) المطيعي: شرح المهذب: ٣٠٧/٢٢–٣٠٨.

(٥) عبد الرزاق: المصنف: ١٠٠٥١/٦،٧٧.

(٦) العسقلاني: فتح الباري: ٦٢٧/٨/ كتاب فضائل القرآن / باب (٣) / رقم الحديث (٤٩٨٧).

(٧) ابن حزم: المحلّى: ٤٤٠/٨/ كتاب الأقضية.

<u>وجه الدلالة من هذه الأحاديث والآثار:</u>

أنّهـا تـنص مباشرة على أن الرسول عليه السلام، والصحابة من بعده، قد عـزروا وعاقـبوا عقوبـات مالية، وفي هذا دليل على مشروعية العقوبة المالية، ويجب مع ذلك ملاحظة أن تكون العقوبة عادلة وبحق ؛ لأن الظلم غير مباح.

جـ - الإجماع:

وقد ذكر الإجماع ابن القيّم في الطُّرق الحُكميّة عند الحديث عن هذه المسألة، فيقول: « بل هو إجماع الصحابة، فإنّ ذلك اشتهر عنهم في قضايا متعددة جداً، ولم ينكره منهم منكر » [١].

والذيـن أجازوا التعزير بالعقوبات المالية رأوا أنّ التعزير بالعقوبات المالية يقسم إلى عقوبة إتلاف، وعقوبة تغيير، وعقوبة تمليك الغير [٢].

دليل إتلاف المنكرات من الأعيان كالأصنام، وأدوات اللهو، ما يلي:

روي عن عمر أنّه قام بتحريق حانوت كان يباع فيه الخمر لرويشد الثقفي [٣].

أمـا الـتغيير، فمثل أن النبيّ - عليه الصلاة والسلام - نهى عن كسر سكة المسلمين الجائزة بينهم إلا من بأس [٤].

<u>القـول الـثاني: التعزير بالعقوبات المالية غير مشروع</u>، والعقوبات المالية منسوخة لا دليل عليها. قال بهذا الرأي: الإمام أبوحنيفة، ومحمد [٥]، ومالك في رواية مرجوحة [٦] ، والإمام أحمد [١] .

---

(١) ابن القيّم: الطُّرق الحُكميّة: ٢٠٩.

(٢) ابن تيمية: الحسبة: ٦٠-٦٣، ابن القيّم: الطُّرق الحُكميّة: ٢١٠-٢١١.

(٣) عبد الرزاق: المصنف: ٦/٧٧، ١٠٠٥١.

(٤) الألباني: ضعيف ابن ماجة: ١٧٦/ كتاب التجارات / باب ٥٢ / قال عنه: ((ضعيف)).

(٥) الزيلعي: تبيين الحقائق: ٣/٢٠٨، ابن عابدين: ردّالمحتار: ٦/١٠٦، العيني: البناية: ٦/٣٦٣.

(٦) الزيلعي: تبين الحقائق: ٣/٢٩٨، العيني: البناية: ٦/٣٦٣.

وقـد قال بعض الحنفية: إنّ للحاكم أن يمسك مال شخص لفترة لينزجر، ثم يعيده إليه [٢].

استدل هؤلاء بالمعقول، كما يلي:

١ - لا يفـتى بذلك لئلا يتسلط الظلمة على أخذ أموال النّاس فيأكلونه بالباطل؛ لأنّ الشرع لم يرد بشيء من ذلك، ولأنّه لا يحلُّ ذنب من الذنوب مال إنسان، وإن قتل نفساً.

٢ - ولأنّ الواجب أدب، والأدب لا يكون بالإتلاف.

ويـرد ابـن القيّـم عـلى هذا القول بقوله: « ومن قال: إن العقوبات المالية منسـوخة، وأطـلق ذلـك، فقد غلط على مذاهب الأئمة نقلاً واستدلالاً، فأكثر هذه المسـائل - قصد مسائل التعزير بالعقوبات المالية - سائغ في مذهب أحمد وغيره، وكثير منها سائغ عند مالك. وفعل الخلفاء الراشدين، وأكابر الصحابة لها بعد موته -صـلى الله عليه وسلم- مبطل أيضاً لدعوى نسخها، والمدّعون للنسخ ليس معهم كتاب ولا سنة ولا إجماع يصحح دعواهم إلاّ أن يقول أحدهم: مذهب أصحابنا عدم جوازها، فمذهب أصحابه عيار على القبول والرد، وإذا ارتفع عن هذه الطبقة ادّعى أنّهـا منسوخة بالإجماع، وهذا خطأ أيضاً، فإنّ الأمّة لم تجمع على نسخها، ومحال أن ينسـخ الإجمـاع السـنة» [٣]. وواضـح من كلام ابن القيّم - رحمه الله - أنّ المانعين لم يسـتندوا إلى دليل سـواء كان هذا الدليل مأخوذاً من القرآن أو السنة أو الإجماع، وبما أنّه لا دليل معهم، فيكون قولهم مرجوحاً.

---

(١) ابـن تـيمية: الفـتاوى: ٢٨/١١٥،١٠٩، السـبهوتي: كشاف القناع: ٦/١٢٤، ابن قدامة: المغني: ١٠/٣٤٨، الزركشي: الشرح: ٦/٤٠٥، أبوالنّجا: الإقناع: ٤/٢٧٠.

(٢) ابن عابدين: رد المحتار: ٦/١٠٥.

(٣) ابن القيّم: الطُّرق الحُكميّة: ٢٠٨.

الرأي المختار:

التعزير بالعقوبات المالية من الشرع، وقد وردت أدلة كثيرة من السنة وآثار الصحابة تدل على مشروعية هذه العقوبة، والقول بهذه العقوبة يتفق مع السياسة الشرعيّة ؛ لأنّ الشرع يحافظ على المصالح والمقاصد، وقد يرى الحاكم أو القاضي أنّ هذا النوع من العقوبة له تأثير كبير في ردع غيرهم. ولو نظرنا في واقع حياتنا نجد أن كثيراً من الأمور تتم عقوبتها من خلال أخذ المال، كمخالفات السير، ومخالفات البناء، وغير ذلك كثير.

والقول بهذه العقوبة لا يعني أنّها ستفتح الباب أمام الظلمة من الولاة والقضاة للسيطرة على أموال النّاس، وذلك لأن الظُّلّام لهم وسائل كثيرة للظلم ومصادرة الأموال وأخذها بغير حق.

والذين قالوا بأنّ هذا النوع من العقوبة ممنوع ومنسوخ، لم يستدلوا بقرآن أو سنة أو إجماع، كما أن الأحاديث الواردة عن الرسول - عليه السلام -، والصحابة باستخدام هذا النوع من العقوبة ليردّ عليهم دعواهم. وقد لاحظنا أن ابن القيّم - رحمه الله- قد ردّ عليهم بقوة، إذ لا دليل لهم، وإنما كانوا يعتمدون على أقوال المذهب.

المبحث الرابع: حبس المتهم

الحبس لغة: حَبَسه: أمسكه عن وجهه، والحَبْس: ضد التخلية، ويقال الحَبْسُ والمَحْبَسَةُ والمَحْبِسُ اسم الموضع، والحُبُس الوقف(١).

الحبس في الاصطلاح: عرف ابن القيم الحبس بأنّه: "تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه سواء كان في بيت أو مسجد، أو كان بتوكل الخصم أو وكيله عليه، وملازمته له"(٢) وهذا تعريف شيخه ابن تيمية(٣).

دليل ما ذهب إليه ابن القيم في تعريفه هذا ما روي عن الهرماس بن حبيب عن أبيه قال: "أتيت النبيّ -صلى الله عليه وسلم- بغريم لي فقال: إلزمه، ثم قال لي: يا أخا بني تميم، ما تريد أن تفعل بأسيرك وفي رواية " ثم مر بي آخر النهار، فقال، ما فعل أسيرك يا أخا بني تميم؟(٤) "

ورأي الطرابلسي أن الحبس هو الحصر(٥) لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيراً﴾ (٦). قال ابن جزي في تفسيره: "حصيراً أي سجناً وهو من الحصر"(٧).

وعرف الكاساني الحبس بأنه الملازمة، فيقال للمدعي لازمه إلى هذا الوقت(٨).

---

(١) ابن منظور: لسان العرب: ٦/٤٤-٤٥، الفيومي: المصباح المنير:٤٦.

(٢) ابن القيم: الطرق الحكمية:٧٨.

(٣) ابن تيمية: الفتاوي: ٣٥/٣٩٨.

(٤) الألباني: ضعيف سنن أبي داود: ٣٦٠/ كتاب الأقضية / باب (٢٩) رقم الحديث (٧٨٣).

(٥) الطرابلسي: معين الحكام: ١٩٦.

(٦) الإسراء: ٨.

(٧) ابن جزي: التسهيل: ٢/١٦٨.

(٨) الكاساني: بدائع الصنائع: ٧/٥٣.

التهمة لغة: التهمة بسكون الهاء وفتحها الشك والريبة وهي من الوهم، ويقال أتهم الرجل إذا أتى ما يتهم عليه، واتهمته ظننت به سوءاً فهو يتهم واتهمته بالتثقيل على افتعلت مثله، وتهم الرجل خبث ريحه[١].

الـتهمة في الاصطلاح: عـند رجوعي إلى كتب ابن القيم لم أعثر على تعريف للتهمة أو المتهم وكذلك فعل غيره من الفقهاء.

وقد ذكر ابن القيم دعاوي التهم وعرفها بأنها هي دعاوي الجناية والأفعال المحرمة[٢] ويعني ذلك أن المدعي عليه وهو الذي أُتهم لا يطلق عليه لفظ التهمة إلا إذا شـك فيـه من ناحية ارتكابه للجنايات والجرائم والأفعال المحرمة، وقد حاول بعض المعاصرين تعريف التهمة فعرفها علي الصوا بأنها: " ما ينسب إلى شخص مـن فعل محرم بقرينة ما "[٣] وعرف أبو ليل المتهم بأنه: " الشخص الذي أسندت إليه تهمة بإرتكاب جريمة ما بناء على دلائل كافية على الاتهام مستمدة من أحوال وقرائن ظرفية أو مادية، سواء أكانت الجريمة التي أتهم بها موجبة لحد أم قصاص أم تعزيز "[٤].

كما أن مصطفى الزرقا عرف المتهم بأنه:" إنسان نسب إليه نشاط محظور من قول أو فعل أو ترك يوجب العقوبة على تقدير ثبوته"[٥].

حكم حبس المتهم عند ابن القيم:

قسم ابن القيم المدعى عليه إلى ثلاثة أقسام، وقد نهج نهجه بعض فقهاء

(١) ابن منظور: لسان العرب: ٧٤/١٢، الفيومي: المصباح المنير: ٣٠.

(٢) ابن تيمية: الفتاوي: ٣٩٦/٣٥، ابن القيم: الطرق الحكمية: ٧٧.

(٣) علي الصوا: علي الصوا، مجلة دراسات، بحث بعنوان الحجز المؤقت" التوقيف" وحكمه في الشريعة الإسلامية، المجلد الثالث عشر، العدد الأول لسنة ١٩٨٦م، ص ٤٧، وسيشار إليه فيما بعد بعلي الصوا: الحجز المؤقت.

(٤) علي الصوا: الحجز المؤقت: ٤٧.

(٥) الهواري: محمد الهواري، إشراف ماجد أبو رخيه، حكم الإسلام في الإجراءات المتخذة بحق المتهم، رسالة ماجستير لسنة ١٩٨٨، ص ٧، وسيشار إليه فيما بعد بالهواري: حكم الإسلام في الإجراءات المتخذة بحق المتهم.

الحنفية، كالطرابلسي[١]، وبعض فقهاء المالكية كابن فرحون[٢].

القسـم الأول: متهم بريء من تلك التهمة، وهذا لا يعاقب بالاتفاق[٣]، وقد اختـلف في عقوبة المدعي، وقد رجح ابن القيم أن هذا الصنف (المدعي) يجب أن يعـاقب، لئلا يتسلط أهل الشر على أعراض الناس[٤]. وقال مالك لا يؤدب المدعي إذا كان مطالباً لحق[٥]، كذلك رأى أصبغ أن لا يعاقب المدعي سواء قصد الإيذاء أم لا يقصد[٦].

القسـم الثاني: المتهم المجهول الحال الذي لم يعرف بالخير أو الشر، وهنا يـرى ابن القيم بأن يحبس حتى يتبين أمره للحاكم[٧]، وقال بهذا الرأي عامة علماء الإسلام كالحنفية[٨]، والمالكية[٩]، والشافعية[١٠]، والحنابلة[١١].

(١) الطرابلسي: معين الحكام: ١٩٦ –١٩٧.

(٢) ابن فرحون: تبصره الحكام: ١٥٢/٢ –١٥٩.

(٣) ابن تيمة: الفتاوي: ٣٩٦/٣٥، ابن القيم: الطرق الحكمية: ٧٧، ابن فرحون: تبصرة الحكام: ١٥٣/٢، الكاساني: بدائع الصنائع:٥٣/٧.

(٤) ابن القيم: الطرق الحكمية: ٧٧.

(٥) ابن تيمية: الفتاوي: ٣٩٧/٣٥، ابن القيم: الطرق الحكمية: ٧٧، ابن فرحون: تبصرة الحكام: ١٥٣/٢.

(٦) ابن تيمية: الفتاوي: ٣٩٧/٣٥، ابن القيم: الطرق الحكمية: ٧٧، ابن فرحون: تبصرة الحكام: ١٥٣/٢.

(٧) ابن القيم: الطرق الحكمية: ٧٧-٧٨.

(٨) الطرابلسـي: معـين الحكام: ١٩٦-١٩٧، ابن الهمام: كمال الدين محمد عبد الواحد السيواسي ثم السكندري، المعروف بابن الهمام ت(٦٨١هـ)، شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي لبرهان الدين علي بن أبي بكر المرغيـناني ت(٥٩٣هـ)، علق عليه عبد الرزاق غالب المهدي، المجلد الخامس، دار الكتب العلمية، طبعة (١٤١٥ هـ-١٩٩٥)، ص٨، وسيشار إليه فيما بعد بابن الهمام: شرح فتح القدير، الكاساني: بدائع الصنائع:٥٣/٧، ابن نجيم: البحر الرائق:٤٧٥/٦، ابن عابدين: رد المحتار: ٥٤/٨.

(٩) ابن فرحون: تبصرة الحكام: ١٥٨/٢-١٥٩.

(١٠) الماوردي: الأحكام السلطانية:٢٠٦، الشربيني: مغني المحتاج: ١٩٢/٤.

(١١) ابـن تـيمية، الفـتاوي: ٣٩٧/٣٥، ابن القيم: الطرق الحكمية: ٧٧-٧٨، البهوتي: كشاف القناع:١٢٤/٦، المـرداوي: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الحنبلي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد، صححه وحققه محمد حامد الفقي، المجلد الحادي عشر، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، طبعة أولى، ١٣٧٥هـ-١٩٥٥م،ص ٢٩٢، وسيشار إليه فيما بعد بالمرداوي: الإنصاف.

وقد خالف هذا الرأي ابن حزم، وقال أنه يمنع حبس المتهم حتى تثبت إدانته[1]، واستدل على رأيه هذا بأدلة سأوردها في موقعها -إن شاء الله- وقد استدل ابن القيم -والجمهور- بما يلي:

أ- السنة النبوية

١. عن إبراهيم بن خثيم بن عراك عن أبيه عن جده عن أبي هريرة أن النبيّ ﷺ حبس في تهمة احتياطاً[2] أو قال استظهاراً يوماً وليلة [3].

٢. عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه حبس في تهمة ثم خلى سبيله[4].

٣. عن معمر عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده معاوية بن حيدة قال:" أخذ رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ناساً من قومه في تهمة فحبسهم فجاء رجل من قومي إلى النبيّ- صلى الله عليه وسلم- وهو يخطب فقال:" يا محمد على ما تحبس جيرتي"؟ فصمت النبيّ-صلى الله عليه وسلم- فقال:" إن ناساً يقولون إنك لتنتهي عن الشيء وتستخلي به، فقال النبيّ-صلى الله عليه وسلم-: "ما يقول"؟ فجعلت أعرض بينهما بكلام مخافة أن يسمعها فيدعو على قومي دعوة لا يفلحون بعده، قال فلم يزل النبيّ- صلى الله عليه وسلم- حتى فهمها؟ قال:" قد قالوها؟ وقال قائلها منهم:" والله لو فعلتها لكان علي وما كان عليهم، خلوا له عن جيرانه[5].

٤. عن عراك بن مالك قال: أقبل رجلان من بني غفار حتى نزلا منزلاً بضجنان- جبل بتهامة وقيل على بعد بريد من مكة- من مياه المدينة وعندها

(١) ابن حزم: المحلى: ١٢/٢٤-٢٥.

(٢) البيهقي: السنن الكبرى:٦/٧٧/كتاب الضمان/وقال إبراهيم بن خثيم ضعيف.

(٣) الحاكم: المستدرك: ٤/١٠٢/كتاب الأحكام.

(٤) الألباني: صحيح سنن أبي داود: ٢/٦٩١/كتاب الأقضية /باب (٢٩)/ رقم الحديث (٣٠٨٧).

(٥) الألباني: صحيح سنن أبي داود: ٢/٦٩٢/كتاب الأقضية / باب (٢٩) /رقم الحديث (٣٠٨٨).

ناس من غطفان معهم ظهر لهم، فأصبح الغطفانيون قد أضلوا بعيرين من إبلهم فاتهموا بهما الغفاريين، فأقبلوا إلى رسول الله- صلى الله عليه وسلم- وذكروا أمرهم، فحبس أحد الغفاريين، وقال للآخر اذهب فالتمس؟ فلم يكن إلاّ يسيراً حتى جاء بهما، فقال النبيّ -صلى الله عليه وسلم- لأحد الغفاريين- حسبت أنه المحبوس-:" استغفر لي"؟ فقال:" غفر الله لك يا رسول الله"، فقال رسول الله- صلى الله عليه وسلم-:" ولك وقتلك في سبيله"؟ قال فقتل يوم اليمامة.[1].

وجه الدلالة:

وضحت الأحاديث المروية عن الرسول -صلى الله عليه وسلم- أنه حبس المتهم وإن لم تثبت عليه التهمة، وذلك من أجل مصلحة المدعي، إذ لو لم يُحبس لربما هرب المدعى عليه فصيانة لحق المدعي يحبس المدعى عليه.

ب- المعقول [2]

١) حضور المدعي عليه إلى مجلس الحاكم هو من جنس الحبس لأن فيه تعويقاً عن مصالحه.

٢) إن الحاكم قد يكون مشغولاً عن الفصل بين الخصوم بحكومات سابقة، فيكون المطلوب محبوساً معوقاً من حين طلبه إلى وقت فصل القضية، وهذا حبس بدون التهمة، ففي التهمة الأولى.

الرد على أدلة الجمهور

رد ابن حزم على جمهور الفقهاء بما يلي:

١. راوي الحديث الأول إبراهيم بن خيثم وهو ضعيف[1].

(١) عبد الرزاق: المصنف: ١٠/٢١٧/كتاب اللقطة / رقم الحديث (١٨٨٩٢)، ابن حزم: المحلى: ١٢/٢٥ وقال: حديث عراك بن مالك مرسل.

(٢) ابن تيمية: الفتاوي:٣٥/٣٩٨، ابن القيم: الطرق الحكمية:٧٨، الطرابلسي: معين الحكام:١٩٧.

٢. الراوي بهز بن حكيم ليس بالقوي(٢).

٣. وأما عراك بن مالك فحديثه مرسل، ولو صح الحديث ففيه دليل على المنع من الحبس بدليل استغفار الرسول عليه السلام من ذلك(٣).

أدلة ابن حزم الذي نفى بها حبس المتهم(٤)

أ- القرآن الكريم:

قال تعالى:" وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً"(٥) ".

وجه الدلالة:

والتهمة من قبيل الظن، ولهذا لا يحبس المتهم.

ب- السنة النبوية وآثار الصحابة

١.قال عليه السلام:" إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث(٦) "

وجه الدلالة من الحديث: إن الرسول الكريم حذر من الظن، والتهمة من باب الظن لذا لا يعاقب الإنسان بالظن به.

٢. عن ابن جريح سمعت عبد الله بن أبي ملكيه يقول: أخبرني عبد الله بن أبي عامر قال: انطلقت في ركب حتى إذا جئنا ذا المروة سُرقت عيبته * لي، ومعنا رجل متهم، فقال أصحابي: يا فلان أردد عليه عيبته؟ فقال:" ما أخذتها"، فرجعت إلى عمر بن الخطاب فأخبرته، فقال:" من أنتم؟" فعددتهم، فقال:" أظنها صاحبها

(١) ابن حزم: المحلى: ٢٥/١٢.

(٢) ابن حزم: المحلى: ٢٥/١٢.

(٣) ابن حزم: المحلى: ٢٥/١٢.

(٤) ابن حزم: المحلى: ١٢/٢٥-٢٦.

(٥) النجم: ٢٨.

(٦) مسلم: ٤/١٩٨٥/ كتاب البر/باب ٩/ رقم الحديث (٢٥٦٣).

* عيبة: المُتاع: "الفيومي مصباح المنير: ١٦٧".

لـلذي أُتهم؟"، فقلت:" لقد أردت يا أمير المؤمنين أن تأتي به مصفداً"، فقال عمر: " أتأتي به مصفوداً بغير بينة، لا أكتب لك فيها، ولا أسألك عنها، وغضب وما كتب لي فيها ولا سأل عنها(١) ".

وجه الدلالة: أنكر عمر –رضي الله عنه– أن يصفد أحد بغير بينة.(٢)

ج- المعقول

كان في زمن الرسول –صلى الله عليه وسلم– متهمون بالكفر وهم المنافقون فما حبس رسول الله– صلى الله عليه وسلم– منهم أحداً(٣).

الرأي المختار:

الحبس لتهمة مشروع، وذلك بدلالة الأحاديث الصحيحة الواردة في ذلك، وفي حبس المتهم المجهول الحال تحقيق مصلحة خاصة للمدعي، إذ قد يهرب المدعى عليه، ويترتب على ذلك ضياع حقوق الناس. والأحاديث التي استدل بها ابن حزم عامة، لا تخص الموضوع.

القسم الثالث: أن يكون المتهم معروفاً بالفجور، فهذا يحبس عند ابن القيم وغيره من الفقهاء(٤).

يقول ابن القيم نقلاً عن شيخه ابن تيمية:" وما علمت أحداً من أئمة المسلمين يقول: إن المدعى عليه في جميع هذه الدعاوي يحلف، ويرسل بلا حبس ولا غيره– على إطلاقه– مذهباً لأحد من الأئمة الأربعة ولا غيرهم من الأئمة، ومن زعم أن هذا – على إطلاقه وعمومه– هو الشرع، فقد غلط غلطاً فاحشاً مخالفاً لنصوص رسول الله –صلى الله عليه وسلم، ولإجماع الأمة، وبمثل هذا

(١) عبد الرزاق: المصنف:١٠/٢١٧/ كتاب للقطة/ رقم الحديث (١٨٨٩٣)، ابن حزم: المحلى: ٢٥/١٢.

(٢) ابن حزم: المحلى: ٢٤/١٢.

(٣) ابن حزم: المحلى: ٢٥/١٢.

(٤) ابن تيمية: الفتاوي: ٣٥/٤٠٠، ابن القيم: الطرق الحكمية:٧٩، ابن فرحون، تبصرة الحكام: ٢/١٥٤-١٥٥.

الغـلط الفاحش تجرأ الولاة على مخالفة الشرع وتوهموا أن الشرع لا يقوم بسياسة العـالم ومصلحة الأمة، وتعدوا حدود الله، وتولد من جهل الفريقين خروج عنه إلى أنواع من الظلم والبدع والسياسة، جعلها هؤلاء من الشرع، وجعلها هؤلاء قسيمة له ومقابلة له"(١).

وهذا الكلام يعني أن الحبس هو إجراء وقائي لحفظ مصالح المدعي، فليس مـن المصلحة في شيء أن يحلف المدعى عليه ثم يترك ليمينه، فلربما يكون كاذباً فيه، لذا من الشرع حبسه لأدلة وردت عن الرسول صلى الله عليه وسلم ليتأكد من صدقه.

---

(١) ابن تيمية: الفتاوي: ٣٥/٤٠٠، ابن القيم: الطرق الحكمية:٧٩.

الخاتمـــــــــــة

فـــي نهايـــة هذه الرسالة أحمد الله -عز وجل- الذي أعانني على كتابة هذه الرســـالة والتي استغرقت مدة لا بأس بها من التنقيح والترتيب حتى وصلت إلى ما وصلت إليه الآن.

وقد خلصت في هذه الرسالة إلى أن السياسة الشرعية هي مبدأ هام يمس حياة الأمـــة الإسلامية بشكل مباشر، فهي سلاح ذات حدين، فقد تستخدم من قِبل الحاكم والوزير والمسؤول وتكون ذات آثار إيجابية على المجتمع واستخدامها هنا محمود، فيه رفعة الأمة، وكذلك قد تستغل السياسة الشرعية في ظلم النّاس والبشرية فتؤكل أمـــوال الـــنّاس ويضـــربون ويسجنون باسم السياسة الشرعيّة، ولهذا قمت في هذه الرســـالة بوضع الضوابط والشروط الشرعيّة التي يجب أن تحدد استخدامها، فهي تدبيـــرٌ للأمر بما يصلحه، سواء تدخل السياسة فيما فيه نص من ناحية التطبيق، أم تدخلت فيما لا نص فيه.

كذلك لا يفوتني أن أذكر أن مجال السياسة الشرعيّة مجال واسع، فهي تتدخل فـــي جميـــع شـــؤون الحياة، فلها دور في الأمور العسكرية والجهادية و السياسية والثقافية والاجتماعية... وغير ذلك من المجالات وقد وجدت أن ابن القيّم قد وضح ذلـــك فـــي حديثه عن السياسة الشرعيّة، فهو رحمه الله من الأوائل الذين كتبوا في موضـــوع السياســـة الشرعيّة وخصصوا لها كتاباً خاصاً بها، وذلك بعد أستاذه ابن تيمية رحمهم الله جميعاً.

وفي النهاية أسأل الله -عز وجل- أن ينفعنا بما علمنا، وينفع به.

والحمد لله رب العالمين

المراجع

(أ) القرآن الكريم وتفسيره

١. الألوسي: شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي ت(١٢٧هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ضبطه علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، طبعة أولى، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

٢. ابن العربي: أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي، أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، طبعة أولى، ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.

٣. ابن جزي: محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل، دار الفكر.

٤. ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق سيد أحمد، دار إحياء الكتب العربية.

٥. الزمخشري: محمود بن عمر الزمخشري ت(٥٢٨هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، رتبه وصححه مصطفى حسين أحمد، دار الريان للتراث، القاهرة، دار الكتاب، بيروت، طبعة ثالثة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٦. القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ت(٦٧١هـ - ١٢٧٣م)، الجامع لأحكام القرآن، الناشر مؤسسة مناهل العرفان، بيروت.

٧. محمد عبد الباقي: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الفكر، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

٨. المراغي: أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(ب) كتب الحديث

١. أبو داود: سلميان بن الأشعث السجستاني (٢٠٢هـ - ٢٧٥هـ)، السنن، ومعه كتاب معالم السنن للخطابي، إعداد وتعليق عزت عبيد الدعاس، وعادل السيد، دار الحديث.

٢. أحمد: أحمد بن حنبل (١٦٤-٢٤١هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، أشرف على تحقيقه الشيخ شعيب الأرنؤوط، ومحمد نعيم العرقسوي، إبراهيم الزّيبق، مؤسسة الرسالة، طبعة أولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٣. أحمد: أحمد بن حنبل، المسند، فهرس رواة المسند من الصحابة، محمد ناصر الدين الألباني، مؤسسة قرطبة.

٤. الألباني: محمد ناصر الدين، صحيح سنن أبي داود، أشرف عليه زهير الشاويش، مكتب التربية العربي لدول الخليج، طبعة أولى، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

٥. الألباني: محمد ناصر الدين، صحيح سنن ابن ماجة، مكتبة المعارف، الرياض، طبعة أولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٦. الألباني: محمد ناصر الدين، صحيح سنن النسائي، أشرف عليه زهير الشاويش، مكتب التربية العربي لدول الخليج، طبعة أولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٧. الألباني: محمد ناصر الدين، ضعيف سنن أبي داود، أشرف عليه زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، طبعة أولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

٨. الألباني: محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، مكتبة المعارف، الرياض، طبعة أولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٩. الألباني: محمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، طبعة ثانية ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

١٠. الألباني: محمد ناصر الدين الألباني، ضعيف سنن النّسائي، أشرف على استخراجه وطباعته زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، طبعة أولى، ١٤١١ هـ - ١٩٩٠م.

١١. ابن أبي شيبة: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي ت(٢٣٥هـ)، مصنف ابن أبي شيبة، صححه مختار أحمد الندوي، طبعة إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، طبعة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٢. ابن الأثير: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن الأثير الجَزري (٥٤٤هـ - ٦٠٦هـ)، جامع الأصول في أحاديث الرسول، حقق نصوصه عبد القادر الأرناؤوط، دار الفكر، طبعة ثانية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

١٣. ابن بلبان: علاء الدين علي بن بلبان الفارسي ت(٧٣٩هـ)، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، حققه وخرج أحاديثه شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، طبعة أولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

١٤. ابن حجر العسقلاني: شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي الكناني (٧٧٣هـ - ٨٥٢هـ)، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير،تحقيق شعبان محمد إسماعيل، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٩م.

١٥. ابن ماجة: أبو الحسن الحنفي المعروف بالسندي ت(١١٣٨هـ)، سنن ابن ماجة، حقق أصوله خليل مأمون شيحا، وبحاشيته تعليقات مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجة للبوصيري ت(٨٤٠هـ)، دار المعرفة، طبعة أولى، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦م.

١٦. البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، مطبوع على فتح الباري لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي، وقام بشرحه محب الدين الخطيب، وراجعه قصي محب الدين الخطيب، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

١٧. برهان فوري: علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي البرهان فوري ت(٩٧٥هـ)، المرشد إلى كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تصنيف نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي، مؤسسة الرسالة، طبعة ثانية، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

١٨. البوصيري: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن بكر بن إسماعيل الكتاني الشافعي ت(٨٤٠هـ)، إتحاف السادة المَهَرة بزوائد المسانيد العشرة، تحقيق سيد كسروي حسن، طبعة دار الكتب العلمية، طبعة أولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

١٩. البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (٣٠٤-٤٥٨هـ)، السنن الكبرى، وفي ذيله الجوهرة النقّي، طبعة أولى، ١٣٥٤هـ.

٢٠. الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى بن سوره (٢٠٩هـ - ٢٧٩هـ)، الجامع الصحيح، دار الكتب العلمية.

٢١. الحاكم: أبو عبد الله النيسابوري، المستدرك على الصحيحين وبذيله التخليص للحافظ الذهبي، إشراف يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة.

٢٢. الحميدي: أبو بكر عبد الله بن الزبير الحُميدي ت(٢١٩هـ)، مسند الحُميدي، حقق أصوله حبيب الرحمن الأعظمي، المدينة المنورة.

٢٣. الدارقطني: علي بن عمر الدارقطني (٣٠٦-٣٨٥هـ)، سنن الدارقطني، وبذيله التعليق المغني على الدارقطني لأبي الطيب محمد آبادي، عالم الكتب، بيروت، طبعة رابعة، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٢٤. الدارمي: عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد التميمي السمرقندي الدارمي ت(٢٥٥هـ)، السنن، طبع بعناية محمد أحمد دهمان، نشر دار إحياء السنة النبوية.

٢٥. الزيلعي: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف الحنفي الزيلعي ت(٧٦٢هـ)، نصب الراية لأحاديث الهداية، مع حاشية بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، القاهرة، دار الحديث.

٢٦. الطبراني: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبري (٢٦٠-٣٦٠هـ)، المعجم الكبير، حققه حمدي عبد المجيد السلفي، طبعة ثانية.

٢٧. الطبراني: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبري (٢٦٠-٣٦٠هـ)، المعجم الأوسط، تحقيق د. محمود الطحان، الرياض، مكتبة المعارف، طبعة أولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٢٨. الطحاوي: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري الطحاوي الحنفي (٢٢٩-٣٢١هـ)، شرح معاني الآثار، حققه محمد زهدي النّجار، دار الكتب العلمية، طبعة أولى، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٢٩. عبد الرزاق: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (١٢٦-٢١١هـ)، المصنف، حققه حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، طبعة أولى، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.

٣٠. مالك: مالك بن أنس (٩٣هـ - ١٧٩هـ)، الموطأ، رواية أبي مصعب الزّهري المدني (١٥٠هـ - ٢٤٢هـ)، حققه وعلق عليه د. بشار عواد معروف، ومحمود محمد خليل، مؤسسة الرسالة، طبعة ثانية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، واستخدمت طبعة دار إحياء الكتب العربية، تصحيح محمد فؤاد عبد الباقي، ١٣٧٠هـ - ١٩٥١م، وقد أشرت لذلك.

٣١.المـزي: جمـال الدين أبو الحجاج يوسف بن الزكي عبد الرحمن بن يوسف المـزي ت(٧٤٢هـ)، تحفـة الأشراف لمعرفة الأطراف، مع كتاب النكت الظـراف على الأطراف، تعليقات الحافظ ابن حجر العسقلاني ت(٨٥٢هـ)، إشـراف عـبد الصـمد شرف الدين، الناشر الدّار القيّمة، طبعة ١٣٩٤هـ – ١٩٧٤م.

٣٢.مسـلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٦هـ – ٢٦١ هـ)، صحيح مسلم، وقف على طبعه وحققه محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ – ١٩٧٨م.

٣٣.النيسابوري: أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي، إشراف د. يوسف المرعشلي، دار المعرفة.

٣٤.النّسـائي: أبـو عبد الرحمن أحمد بن شعيب علي بن بحر بن سنان بن دينار النّسـائي، سـنن النّسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي، وحاشية الإمام السِّـنْدي، اعتـنى بـترقيمه عـبد الفتاح أبو غدّة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، طبعة ثانية، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م.

٣٥.الهيـثمي: نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي ت(٨٠٧هـ)، بغية الرائد في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، طبعة دار الفكر، طبعة ١٩٩٤م.

(جـ) أصول الفقه

١. الآمدي: سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمود الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، مصر، مطبوعات محمد علي صبيح وأولاده.

٢. الأسنوي: جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي الشافعي ت(٧٧٢هـ)، نهاية السول في شرح منهاج الأصول لناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي ت(٦٨٥هـ)، ومعـه حواشيه المفيدة المسماة: «سلم الوصول لشرح نهاية

السول» عُنيت بنشره جمعية نشر الكتب العربية بالقاهرة، ١٣٤٥هـ، المطبعة السلفية، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٢م.

٣. الأصـفهاني: شـمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني (٦٧٤هـ – ٧٤٩هـ)، شرح المنهاج للبيضاوي، قدم له د. عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد، الرياض، طبعة أولى، ١٤١٠هـ.

٤. ابـن الحـاجب: جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمرو بن أبي بكر المالكي المعـروف بابن الحاجب (٥٧١هـ – ٦٤٦هـ)، منتهى الوصول والأمل في عـلمي الأصـول والجدل، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، طبعة أولى، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م.

٥. ابن النّجار: محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النّجار ت(٩٧٢هـ)، شرح الكوكب المنير المسمّى بمختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه، تحقيق د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد، مكتبة العبيكان، طبعة ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م.

٦. ابـن جُزَي: أبو القاسم محمد بن أحمد بن جُزَي الكلبي الغرناطي المالكي ت(٧٤١هـ)، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق محمد علي فركوس، دار الأقصى، طبعة أولى، ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م.

٧. الـبغدادي: أحمد بن علي بن برهان البغدادي، الوصول إلى الأصول، تحقيق عـبد الحميد علي أبو زنيد، مكتبة المعارف، الرياض، طبعة أولى، ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م.

٨. التفـتازاني: سعد الدين سعود بن عمر التفتازاني الشافعي ت(٧٩٢هـ)، شرح التـلويح عـلى التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، مؤلف كتاب التوضيح لمـتن التنقيح في أصول الفقه عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي ت(٧٤٧هـ).

٩. التلمسـاني: أبو عبد الله محمد بن أحمد المالكي التلمساني (٧١٠هـ - ٧٧١ هـ)، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، حققه عبد الوهاب عبد اللطيف، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

١٠. الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (٥٤٤هـ-٦٠٦هـ - ١١٤٩م-١٢٠٩م)، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق د. طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، طبعة ثانية ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

١١. السَبكي: علي عبد الكافي السَبكي ت(٧٥٦هـ)، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي ت(٧٧١هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي ت(٦٨٥هـ)، كتب هوامشه جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، طبعة أولى، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

١٢. الشـاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي ت(٧٩٠ هـ)، الموافقـات فـي أصول الشريعة، بشرح فضيلة الشيخ عبد الله دراز، وعُني بضبطه محمد عبد الله دراز، مصر، المطبعة الرحمانية.

١٣. الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الغرناطي، الاعتصام، وبه تعريف العلامة محمد رشيد رضا، مطبعة السعادة.

١٤. الشـوكاني: محمد بن علي بن محمد الشوكاني ت(١٢٥٥هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيـق الحـق مـن علم الأصول، وبهامشه شرح الشيخ أحمد بن قاسم العـبادي الشافعي على شرح جلال الدين محمد بن أحمد المحلي الشافعي على (الورقات في الأصول) لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني/ الشافعي ت(٤٧٨هـ)، طبعة أولى ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م.

١٥. الغـزالي: أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي ت(٥٠٥هـ)، المنخول مـن تعـليقات الأصول، حققه محمد حسين هيتو، طبعة ثانية، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

١٦. الغـزالي: محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ومعه كتاب فواتـح الـرحموت لعـبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري بشرح مسلم الثـبوت في أصول الفقه لابن عبد الشكور، مصر، المطبعة الأميرية ببولاق، الطبعة الأولى، ١٣٢٢هـ.

(د) الكتب الفقهية

-أ- الحنفية

١. ابن الهمام: كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي ثم السكندري المعروف بـابن الهمام ت(٦٨١هـ)، شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي لـبرهان الديـن عـلي بن أبي بكر المرغيناني ت(٥٩٣هـ)، علق عليه عبد الرزّاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٢. ابـن عابدين: محمد أمين الشهير بابن عابدين، رد المحتار على الدّر المختار شـرح تـنوير الأبصار، مع تكملة ابن عابدين لنجل المؤلف، دراسة وتحقيق عـادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، قدم له د. محمد بكر إسماعيل، دار الكتب العلمية، طبعة أولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٣. ابـن نجيم، زين العابدين الشهير بابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، وبهامشه الحواشي المسماة بمنحة الخالق على البحر الرائق لمحمد أمين الشهير بابن عابدين، والمجلد الثامن من البحر الرائق تكملة المحقق الأستاذ محمد بن حسـين بن علي الشهير بالطوري القادري الحنفي ت(١١٣٨هـ)، مطبعة دار الكـتب العـربية الكـبرى، ملاحظة (لقد استخدمت مع هذه الطبعة طبعة دار الكتب العلمية، طبعة أولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).

٤. الزيلعي: فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، طبعة ثانية.

٥. السرخسي: شمس الدين السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، طبعة ثالثة، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

٦. الشيخ نظام: مجموعة من العلماء على رأسهم الشيخ نظام، الفتاوى الهندية المسماة بالفتاوى العالمكيرية، وبهامشه فتاوى قاضيخان وهي للإمام فخر الدين حسن بن منصور الأوزجندي الفرغاني الحنفي ت(٢٩٥هـ)، الفتاوى البزازية المسماة بالجامع الوجيز لحافظ الدين محمد بن محمد بن شهاب المعروف بالبزاز الكردري ت(٨٢٧هـ)، دار إحياء التراث العربي، طبعة ثالثة، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠م.

٧. الطرابلسي: علاء الدين أبو الحسن علي بن خليل الطرابلسي الحنفي، معين الحُكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، وبهامشه كتاب لسان الحكام في معرفة الأحكام لأبي الوليد إبراهيم بن أبي اليمن محمد بن أبي الفضل محمد بن أبي الوليد محمد بن أبي الفضل محمد بن محمد بن الشحنة الحنفي.

٨. العيني: أبو محمد محمود بن أحمد العيني المولوي محمد الشهير بناصر الإسلام الرامفوري، البناية في شرح الهداية، دار الفكر، طبعة ثانية، ١٤١١ هـ - ١٩٩٠م.

٩. الكاساني: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي ت(٥٨٧هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، طبعة أولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

١٠.محمد بن الحسن: محمد بن الحسن الشيباني ت(١٨٩هـ)، شرح كتاب السير الكبير، إملاء محمد بن أحمد السرخسي ت(٤٩٠هـ)، قدم له د. كمال عبد العظيم العناني، تحقيق أبو عبد الله محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، طبعة أولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

-ب- المالكية

١. ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (٥٢٠هـ - ٥٩٥هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، حققه ماجد الحموي، دار ابن حزم.

٢. حطاب: أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي المعروف بحطاب الرعيني ت(٩٥٤هـ)، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ضبطه زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، طبعة أولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٣. الخُرشي: محمد بن عبد الله بن علي الخُرشي المالكي ت(١١٠١هـ)، حاشية الخُرشي على مختصر سيدي خليل للعلامة خليل بن إسحاق بن محمد المالكي ت(٧٦٧هـ)، وحاشية علي بن أحمد العدوي ت(١١١٢هـ) على الخرشي، دار الكتب العلمية، طبعة أولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٤. الدسوقي: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي ت(١٢٣٠هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لأبي البركات سيدي أحمد بن محمد العدوي الشهير بالدردير ت(١٢٠١هـ)، وبالهامش تقريرات محمد بن أحمد بن محمد الملقب بعليش ت(١٢٩٩هـ)، خرج آياته محمد عبد الله شاهين، دار الكتب العلمية، طبعة أولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

٥. مالك: مالك بن أنس الأصبحي، المدونة الكبرى برواية سحنون بن سعيد التنوخي عن الإمام عبد الرحمن بن قاسم ومعها مقدمات ابن رشد، دار الفكر، طبعة ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

٦. الونشريسي: أحمد بن يحيى الونشريسي ت(٩١٤هـ)، المعيار المُعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف د. محمد حجي.

-جـ- الشافعية

١. البجيرمي: سليمان بن عمر بن محمد البجيرمي الشافعي، حاشية البجيرمي على المنهج المسماة التجردي لنفع العبيد على شرح منهج الطلاب لأبي زكريا الأنصاري، ومع الشرح بالهامش نفائس ولطائف منتخبه من تقرير الشيخ محمد المرصفي على الحاشية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة، ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.

٢. البغوي: أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي ت(٥١٦ هـ)، التهذيب في فقه الإمام الشافعي، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، طبعة أولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٣. الجمل: سليمان بن عمر بن منصور العجلي المصري الشافعي المعروف بالجمل ت(١٢٠٤هـ)، حاشية الجمل على شرح منهج الطلاب لزكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري ت(٩٢٦هـ)، وهو مختصر منهاج الطالبين للإمام محي الدين يحيى بن شرف النووي ت(٦٧٧هـ)، علق عليه عبد الرزّاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، طبعة أولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٤. الرافعي: ابو القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم الرافعي القزويني الشافعي ت(٦٢٣هـ)، العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، تحقيق علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، طبعة أولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٥. الرملي: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الدين الرملي المنوفي المصري الأنصاري الشهير بالشافعي الصغير ت(١٠٠٤هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام الشافعي ومعه حاشية أبي الضياء نور الدين علي بن علي الشبراملي القاهري ت(١٠٨٧ هـ)، وحاشية أحمد عبد الرزاق محمد بن أحمد المعروف بالمغربي الرشيدي ت(١٠٩٦هـ)، دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٦. الشافعي: محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠هـ - ٢٠٤هـ)، الأم، وثق أصوله ونسق كتبه د. أحمد بدر الدين حسون، دار قتيبة، طبعة أولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٧. الشربيني، محمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج على متن منهاج الطالبين لأبي زكريا بن شرف النووي، مع تعليقات الشيخ جوبلي بن إبراهيم الشافعي، طبعة دار الفكر.

٨. الغمراوي: محمد الزهري الغمراوي، السراج الوهاج على متن المنهاج لشرف الدين يحيى النووي.

٩. الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الشافعي وهو شرح مختصر المزني، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، وقدم له محمد بكر إسماعيل، ود. عبد الفتاح أبو سنة، دار الكتب العلمية، طبعة أولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

١٠. النووي: أبو زكريا محي الدّين بن شرف النّووي، المجموع شرح المهذب للشيرازي، حققه وعلق عليه وأكمله بعد نقصانه محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد، جدة - السعودية.

١١. النووي: أبو زكريا يحيى بن شرف النّووي الدمشقي (٦٣١هـ - ٦٧٦هـ)، روضة الطالبين، المكتب الإسلامي.

١٢. الهيتمي: شهاب الدين أحمد بن محمد بن محمد بن علي بن حجر المكي الهيتمي ت(٩٧٤هـ)، الفتاوى الكبرى الفقهية على مذهب الشافعي، جمعها ودونها تلميذه عبد القادر أحمد بن علي الفاكهي المكي ت(٩٨٢هـ)، ضبطه وصححه عبد اللطيف عبد الرحمن، طبعة أولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

د- الحنابلة

١. أبو النّجا: شرف الدين موسى الحجاوي المقدسي ت(٩٦٨هـ)، الإقناع في فقه الإمام أحمد، تصحيح وتعليق عبد اللطيف محمد موسى السبكي، دار المعرفة.

٢. ابن البنا: أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الله بن البنا (٣٩٦هـ - ٤٧١هـ) المقنع في شرح مخهتصر الخرقي، تحقيق عبد العزيز بن سليمان بن إبراهيم البعيمي، مكتبة الراشد.

٣. ابن تيمية: تقي الدين ابن تيمية (٦٦١هـ - ٧٢٨هـ)، مجموعة فتاوى ابن تيمية، ترتيب عبد الرحمن محمد بن قاسم العاصمي النّجدي الحنبلي وساعده ابنه محمد، طبعة أولى ١٣٩٧هـ.

٤. ابن قدامة: موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمود بن قدامة ت(٦٣٠هـ)، المغني على مختصر أبي القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله بن أحمد الخرقي ت(٣٣٤هـ)، ويليه الشرح الكبير على متن المقنع لشمس الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي ت(٦٨٢هـ)، دار الكتاب العربي، طبعة ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.

٥. البهوتي: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (١٠٠٠هـ - ١٠٥١هـ)، كشاف القناع عن متنع الإقناع، مكة، مطبعة الحكومة، ١٣٩٤هـ.

٦. الزركشي: شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي ت(٧٧٢هـ)، شرح الزركشي على مختصر الخرقي في الفقه على مذهب الإمام أحمد، تحقيق عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، مكتبة العبيكان، طبعة أولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٧. المرداوي: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الحنبلي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن

حنبل، صححه وحققه محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، طبعة أولى، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م.

هـ- الظاهرية

- ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، المحلى بالآثار، تحقيق د. عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

و- الإباضية

اطفيش: محمد بن يوسف اطفيش، شرح النيل وشفاء العليل، وكتاب النيل لضياء الدين عبد العزيز الثميني ت(١٢٢٣هـ)، مكتبة الإرشاد، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

ز- الشيعة

١. الحُر العاملي: محمد بن الحسن الحُر العاملي ت(١١٠٤هـ)، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، دار إحياء التراث العربي.

(هـ) كتب الإمام ابن القيم -رحمه الله-

١. ابن قيّم الجوزيّة: أعلام الموقعين عن رب العالمين، علق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل.

٢. ابن قيّم الجوزيّة: الروح، تحقيق د. السّيد الجميلي، دار الكتاب العربي، طبعة رابعة ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٣. ابن قيّم الجوزيّة: الطرق الحُكميّة في السياسة الشرعية أو الفراسة المرضية في أحكام السياسة الشرعية، خرج آياته وأحاديثه الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٤. ابن قيّم الجوزيّة: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، حققه عبد اللطيف آل محمد الفواعير، دار الفكر، طبعة أولى، ١٩٨٧م.

٥. ابن قيّم الجوزيّة: روضة المحبين ونزهة المشتاقين، خرج أحاديثه عبد الرزّاق المهدي، دار الخير، طبعة أولى ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٦. ابـن قيّـم الجوزيّة: زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعـبد القـادر الأرنـؤوط، مؤسسة الرسالة، مكتبة المنار الإسلامية، الطبعة السابعة والعشرون، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٧. ابن قيّم الجوزيّة: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي (٦٩١هـ - ٧٥١هـ)، الفوائد، منشورات دار مكتبة الحياة.

٨. ابـن قيّـم الجوزيّة: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٩. ابن قيّم الجوزيّة: مفتاح دار السعادة ومنشورات ولاية العلم والإرادة، صححه وعـلق عليه محمود حسن ربيع، مكتبة الأزهر، الطبعة الثانية، ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م.

١٠. ابـن قيم الجوزية: التفسير القيم للإمام ابن القيم، جمعه محمد النّدوي، وحققه محمـد الفقـي، وقـدم له إبراهيم رمضان، دار الرائد العربي، طبعة أولى، (١٤٠٨هـ-١٩٨٨).

(و) كتب القواعد الفقهية

١. ابن نجيم زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حـنيفة الـنّعمان، تحقيـق عـبدا لعزيز محمد الوكيل، الناشر مؤسسة الحلبي وشركاه، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م.

٢. الـزرقا: الشيخ أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، دار القلم، طبعة ثالثة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٣. الســيوطي: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي ت(٩١١هـ)، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي، مصر، طبعة أخيرة، ١٣٧٨هـ - ١٩٥٩م.

٤. الشنقيطي: محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، نثر الورود على مراقي الســعود، تحقيــق وإكمال د. محمد ولد سيدي حبيب الشنقيطي، الناشر محمد محمــود محمد الخضر القاضي، دار المنارة للنشر، طبعة أولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٥. العــز بــن عبد السلام: عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي ت(٦٦٠هــ)، قواعــد الأحكام في مصالح الأنام، راجعه طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، ط٢، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٦. القــرافي: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المشــهور بالقــرافي، الفــروق وبالهامش تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، بيروت، عالم الكتب.

(ز) كتب التاريخ والتراجم

١. أبــو الطيــب: أبــو الطيــب صدّيق بن حسن بن علي بن لطف الله الحسيني الــبخاري القــنوجي (١٢٤٨هـ - ١٣٠٧هـ - ١٨٣٢م - ١٨٩٠م)، التاج المُكلّل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، تعليق عبد الحكيم شرف الدين، المطبعة الهندية، الطبعة الثانية (١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م).

٢. أبــو اليُمــن: مجيــر الدين أبو اليُمن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن العُــليمي المقدســي الحنبلي (٨٦٠هـ - ٩٢٨هـ)، المنهج الأحمد في تراجم أصــحاب الإمــام أحمــد، أشرف على تحقيق الكتاب عبد القادر الأرناؤوط، وإبــراهيم صــالح، وحسن إسماعيل مروة، دار صادر، بيروت، طبعة أولى ١٩٩٧م.

٣. ابــن أخوة: محمد بن محمد بن أحمد القرشي عُرف بان الأخوة ت(٧٢٩هــ)، معــالم القــربة في أحكام الحسبة، نقله وعني به وصححه مطبعة دار الفنون، ١٩٣٧م.

٤. ابــن الآلوسي: نعمان خير الدين الشهير بابن الآلوسي البغدادي، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، طبع على نفقة علي بن الشيخ عبد الله آل ثاني، مطبعة المدني.

٥. ابــن العمــاد: شــهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العَكريَ الحنبــلي الدمشــقي (١٠٣٢هــ - ١٠٨٩هــ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، أشرف على تحقيقه وتخريج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط، وعلق عليه وحققه محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، ١٤١٣هــ-١٩٩٢م.

٦. ابن بسام: ابن بسام المحتسب، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، حققه حسام الدين السامرائي، بغداد، مطبعة المعارف، ١٩٦٨م.

٧. ابن تغري بردى : جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بردى الأتابكــي (٨١٣هــــ-٨٧٤هــ) النّجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، قدم له وعلق عليه محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، طبعة أولى، ١٤١٣هــ - ١٩٩٢م.

٨. ابــن تيميــة: تقــي الدين أحمد بن تيمية (٦٦١هــ - ٧٢٨هــ)، الحسبة في الإسلام، تحقيق سيد بن محمد بن أبي سعدة، الكويت، مكتبة دار الأرقم، طبعة أولى، ١٤٠٣هــ - ١٩٨٣م.

٩. ابن حجر: شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني ت(٨٥٢هــ)، الدّرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، حققه محمد سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة.

١٠. ابن خلدون: عبد الرّحمن بن خلدون المغربي، المقدمة من كتاب العبر وديوان المبــتدأ أو الخــبر فــي أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي

السياسة الشرعية عند الإمام إبن القيم

السلــطان الأكبر، طبع على نفقة الشريف أحمد بن سيدي عبد الكريم القادري الحسني المغربي الفاسي، المطبعة الأميرية ببولاق مصر المحمية، طبعة ثالثة، ١٣٢٠هــ.

١١. ابن رجب: زيد الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين أحمد البغدادي ثم الدّمشــقي الحنبــلي (٧٣٦هــ - ٧٩٥هــ)، الذيل على طبقات الحنابلة، وقف علــى طــبعه محمد حامد الفقي، مطبعة السّنة المحمديّة، طبعة (١٣٧٢هــ - ١٩٥٢م).

١٢. ابــن قتيــبة: عــبد الله بن مسلم بن قتيبة، الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء، طبعة بيروت، ١٩٨٠م.

١٣. ابــن كــثير: أبــو الفدا الحافظ ابن كثير الدمشقي ت سنة (٧٧٤هــ)، البداية والــنهاية، دقــق أصــوله وحققه د. أحمد أبو ملحم، ود. علي نجيب عطوي، والأستاذ فؤاد السيد، ومهدي ناصر الدين، وعلي عبد الستار، بيروت -لبنان، دار الكتب العلمية، طبعة ثالثة، ١٤٠٧هــ- ١٩٨٧م، وكذلك استخدمت طبعة دار المعارف.

١٤. ابــن مفلح: برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح ت(٨٨٤هــــ)، المقصــد الأرشــد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، تحقيق د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة الرشد، طبعة أولى (١٤١٠هــ - ١٩٩٠ م).

١٥. ابن ناصر الدين: ابن ناصر الدين الدمشقي محمد بن أبي بكر بن ناصر الدين الدمشــقي الشافعي ت(٨٤٢هــ)، الردّ الوافر على من زعم بأنّ من سمّى ابن تيميــة (شيخ الإسلام) كافر، حققه زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة (١٤١١هــ - ١٩٩١م).

١٦. الأندلسي: يحيى بن عمر الأندلسي الأصل ت (٢٨٩هـ-٩٠١م)، النظر والأحكام في جميع أحوال السوق، رواية أبو جعفر أحمد القصري القيرواني، الشركة التونسية للتوزيع.

١٧. البغدادي: إسماعيل باشا البغداد، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون، دار الفكر، طبعة ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

١٨. التلمساني: أحمد بن محمد المقرّي التلمساني ت(١٠٤١هـ)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرّطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، حققه وضبط غرائبه محمد محي الدين عبد الحميد، مصر، مطبعة السعادة، طبعة أولى، ١٣٦٧هـ - ١٩٤٩م.

١٩. الداوودي: شمس الدين محمد بن علي بن أحمد الدوودي ت(٩٤٥هـ)، طبقات المفسرين، راجع النسخة لجنة من العلماء، بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية.

٢٠. الذهبي: شمي الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (٦٧٣هـ - ٧٤٨ هـ)، ذيول العِبر في خبر من غَبر، تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية.

٢١. الزركلي: خير الدين الزركلي الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنّساء من العَرَب والمستعربين المستشرقين، دار العلم للملايين، الطبعة العاشرة (١٩٩٢م).

٢٢. السُبكي: تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السُبكي (٧٢٧هـ - ٧٧١هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود محمد الطناجي وعبد الفتاح محمد الحلو، طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي، طبعة أولى.

٢٣. السخاوي: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع، مكتبة القدسي، سنة ١٣٥٥هـ.

السياسة الشرعية عند الإمام إبن القيم

٢٤. السيوطي: جلال الدين عبد الرّحمن السيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، طبعة ثانية (١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م).

٢٥. الشوكاني: القاضي محمد بن علي الشوكاني ت(١٢٥٠هـ)، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ويليه الملحق التابع للبدر الطالع للسيد محمد بن محمد بن يحيى زبارة اليمني، دار المعرفة.

٢٦. الشيرزي: عبد الرحمن بن نصر الشيرزي ت(٥٨٩هـ - ١١٩٣م)، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، قام على نشره الباز العريني، بإشراف محمد مصطفى زيادة، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م.

٢٧. الصفدي: صلاح الدين خليل بن ايبك الصفدي، الوفاي بالوفيات اعتناء س.ديرينغ، دار النشر فرانز شتايز بفيسبان، طبعة ثانية غير منقحة، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.

٢٨. الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ١٩٦١م.

٢٩. الفاسي: عبد الرحمن الفاسي، خطة الحسبة في النظر والتطبيق والتدوين، دار الثقافة، المغرب، طبعة أولى، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٣٠. القلقشندي، أبو العباس أحمد القلقشندي، صُبح الأعشى، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٣٣٣هـ- ١٩١٥م.

٣١. المقريزي: تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي بن عبد القادر العبيدي المقريزي ت(٨٤٥هـ)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية، وضع حواشيه خليل المنصور، منشورات محمد علي بيضون، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، طبعة أولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٣٢.النّعيمي: عبد القادر بن محمد النعيمي الدمشقي ت(٩٢٧هـ)، الدّارس في تاريخ المدارس، تحقيق جعفر الحسيني، طبعة ١٩٨٨م.

٣٣.كحالة: عمر كحالة، معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، دار إحياء التراث، مكتبة المثنى.

(ح)كتب الحسبة:

١. ابن أخوة: محمد بن محمد بن أحمد القرشي عُرف بان الأخوة ت(٧٢٩هـ)، معالم القربة في أحكام الحسبة، نقله وعني به وصححه مطبعة دار الفنون، ١٩٣٧م.

٢. ابن بسام: ابن بسام المحتسب، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، حققه حسام الدين السامرائي، بغداد، مطبعة المعارف، ١٩٦٨م.

٣. ابن تيمية: تقي الدين أحمد بن تيمية (٦٦١هـ-٧٢٨هـ)، الحسبة في الإسلام، تحقيق سيد بن محمد بن بي سعدة، الكويت، مكتبة دار الأرقم، طبعة أولى، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٤. الشيرزي: عبد الرحمن بن نصر الشيرزي ت(٥٨٩هـ-١١٩٣م)، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، قام على نشره الباز العريني، بإشراف محمد مصطفى زيادة، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦٥هـ-١٩٤٦م.

٥. الفاسي: عبد الرحمن الفاسي، خطة الحسبة في النظر والتطبيق والتدوين، دار الثقافة، المغرب، طبعة أولى، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

(ط) الكتب الحديثة والسياسية والعامة

١. أبو زيد: بكر بن عبد الله أبو زيد، ابن قيم الجوزية حياته وآثاره، مكتبة المعارف، طبعة ثانية، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

٢. أبو فارس: د. محمد عبد القادر أبو فارس، القاضي أبو يعلى الفرّاء وكتابه الأحكام السلطانية، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات، طبعة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

٣. أبو فارس: محمد أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام، ط٢ (١٩٨٦)، دار الفرقان.

٤. أحمد فراج والسّريتي: د. أحمد فراج حسين، ود. عبد الودود محمد السّريني، أصول الفقه، الدار الجامعية، طبعة ١٩٩٢م.

٥. أحمد يعقوب: أحمد حسين يعقوب، النظام السياسي في الإسلام، طبقة ١٩٨٩م.

٦. أمير مهنا: ع. أمير مهنا وعلي خريس، جامع الفرق والمذاهب الإسلامية، المركز الثقافي العربي، طبعة ثانية، ١٩٩٤م.

٧. ابن تيمية: تقي الدين ابن تيمية (٦٦١هـ- ٧٢٨هـ)، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، دار الكتب العلمية.

٨. ابن جماعة: بدر الدين بن جماعة ت(٧٣٣هـ)، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم أحمد، طبعة ثانية، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

٩. ابن عاشور: محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع (تونس)، والمؤسسة الوطنية للكتاب (الجزائر).

١٠.ابن فرحون: القاضي برهان الدين إبراهيم بن علي بن أبي القاسم بن محمد بن فرحون المالكي المدني ت(٧٩٩هـ)، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، وهو حاشية على كتاب فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك لأبي عبد الله محمد أحمد عليش ت(١٢٩٩هـ)، مصر، مطبعة البابي الحلبي وأولاده، طبعة أخيرة، ١٣٧٨هـ- ١٩٥٨م.

١١.ابن فودي: عبد الله بن محمد فودي، ضياء السياسات وفتاوي النوازل مما هو من فروع الدين من المسائل، تحقيق د. أحمد محمد كاني، الزهراء للإعلام العربي، طبعة أولى، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.

١٢.البغدادي: أحمد مبارك البغدادي، الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي (رسالة دكتوراه)، مؤسسة الشراع للنشر والتوزيع، طبعة أولى ١٩٨٤م.

١٣.البقري: أحمد ماهر محمود البقري، ابن القيم من آثاره العلمية، الناشر مؤسسة شباب الجامعة، طبعة ١٣٩٧هـ – ١٩٧٧م.

١٤.البقمي: طامي بن هديف معيض البقمي، التطبيقات العملية للحسبة في المملكة العربية السعودية من عام (١٣٥١هـ – ١٤٠٨م)، الرياض رسالة دكتوارة، طبعة أولى، ١٤١٥هـ – ٩٤/١٩٩٥م.

١٥.البهني: أحمد عبد المنعم البهني، من طرق الإثبات في الشريعة والقانون، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٦٥م.

١٦.جمال الدين: جمال الدين محمد محمود، الدولة الإسلامية المعاصرة، دار الكتاب المصري والكتاب اللبناني، ط١، ١٩٩٢م.

١٧.الجعوان: محمد بن ناصر بن عبد الرحمن الجعوان، القتال في الإسلام، ط٢، ١٤٠٣هـ–١٩٨٣م.

١٨.الحصري: أحمد الحصري، الدولة وسياسة الحكم في الفقه الإسلامي، مكتبة الكليات الأزهرية، طبعة ١٩٨٥م.

١٩.الدُّريني : أ.د. فتحي الدُّريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، دار قتيبة، طبعة أولى، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.

٢٠.الدُّريني: أ.د. فتحي الدُّريني، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، مؤسسة الرسالة، طبعة رابعة، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.

٢١.الدّريني: فتحي الدّريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، طبعة أولى، دار الكتاب الحديث، ١٣٩٥هـ – ١٩٧٥م.

٢٢.الدُّريني: فتحي الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، مؤسسة الرسالة، طبعة ثالثة ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م.

٢٣.الدريني: فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، طبعة ثانية (١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م).

٢٤.الدريني: فتحي الدريني، محاضرات لطلبة الدكتوراه، في الجامعة الأردنية، لسنة ٩٧. (غير منشورة).

٢٥.الدوري: قحطان عبد الرحمن الدوري، الشورى بين النظرية والتطبيق، بغداد، مطبعة الأمة، طبعة أولى، ١٣٩٤هـ–١٩٧٤م.

٢٦.الزحيلي: وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، طبعة ثالثة، دار الفكر، ١٤٠٩هـ–١٩٨٩م.

٢٧.الزحيلي: محمد مصطفى الزحيلي: وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية، دار البيان، ط١، ١٤٠٢هـ–١٩٨٢م.

٢٨.الزرقا: مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار الفكر.

٢٩.الزلباني: رزق محمد الزلباني: مذكرة في مادة السياسة الشرعية لطلبة قسم إجازة القضاء الشرعي، القاهرة، مطبعة الشرق الإسلامية.

٣٠.السنباطي: محمد أحمد السنباطي، منهج ابن القيم في التفسير، القاهرة، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامي، (١٣٩٣هـ–١٩٧٣م).

٣١.الشيرزي: عبد الرحمن بن عبد الله بن نصر بن عبد الرحمن الشيرزي ت(٥٨٩هـ)، المنهج المسلوك في سياسة الملوك، تحقيق علي عبد الله الموسى، مكتبة المنار، طبعة أولى، (١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م).

٣٢.الصوا: علي الصوا، مجلة دراسات، بحث بعنوان الحجز الموقت "التوقيف" وحكمه في الشريعة الإسلامية.

٣٣.الطرابلسي: علاء الدين أبو الحُسن علي بن خليل الطرابلسي الحنفي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، ويليه لسان الحكام في معرفة الأحكام لأبي الوليد إبراهيم بن أبي اليمن محمد بن أبي الفضل المعروف بابن الشحنة، مطبعة مصطفى البابي، طبعة ثانية، ١٣٩٣هـ – ١٩٧٣م.

٣٤.عارف أبو عيد زعارف خليل محمد أبو عيد، وظيفة الحاكم في الدولة الإسلامية، دار الأرقم، ط١، (١٤٠٥هـ–١٩٨٥م).

٣٥.العك: خالد عبد الرحمن العك، موسوعة الفقه المالكي، دار الحكمة، طبعة أولى، ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م.

٣٦.الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ت(٥٠٥هـ)، إحياء علوم الدين، وبذيله كتاب المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار لزين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي ت(٨٠٦ هـ)، دار الكتب العلمية، طبعة أولى، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م.

٣٧.الغزالي: محمد بن محمد بن محمد الغزالي ت(٥٠٥هـ)، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، حققه مصطفى أبو العلا، مصر، مكتبة الجنيدي.

٣٨.القرشي: باقر شريف القرشي، حياة الإمام الصادق في رحاب القرآن، دار الأضواء، طبعة أولى، ١٤١٣هـ – ١٩٢٢م.

٣٩.القرشي: غالب عبد الكافي القرشي، أوليات الفاروق السياسية، نشر المكتب الإسلامي ببيروت، ومكتبة الحرمين، الرياض، طبعة أولى، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.

٤٠.الكتاني: محمد المنتصر الكتاني، معجم فقه ابن حزم الظاهري، مكتبة السنة، طبعة أولى، ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م.

٤١.الكيلاني: عبد الله إبراهيم الكيلاني، السلطة العامة وقيودها في الدولة الإسلامية، رسالة دكتوراه، إشراف الدريني، الجامعة الأردنية، ١٩٩٤م.

٤٢.الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي ت(٤٥٠هـ – ١٠٥٨م)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، طبعة ثالثة، ١٣٩٣هـ – ١٩٧٣م.

٤٣.الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، ت(٤٥٠هـ – ١٠٥٨م)، قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق رضوان السيد، دار الطليعة، طبعة أولى، ١٩٧٩م.

٤٤.الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، ت(٤٥٠هـ – ١٠٥٨م)، نصيحة الملوك، تحقيق محمد جاسم الحديثي، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦م.

٤٥.محمود هاشم، محمود محمد هاشم، القضاء ونظام الإثبات في الفقه الإسلامي والأنظمة الوضعية، مطابع جامعة الملك سعود، ط١، ١٤٠٨هـ–١٩٨٨م.

٤٦.مجيد حميد، مجيد حميد السماكية، طرق القضاء في الشريعة الإسلامية، ط١، ٧٥.

٤٧.النجار: د. عبد الله مبروك النجار، الحسبة ودور الفرد فيها في ظل التطبيقات القانونية المعاصرة، مجلة الأزهر رئيس تحريرها د. علي أحمد الخطيب، ١٤١٥هـ.

٤٨.جورج لابيكا: جورج لابيكا، السياسة والدين عند ابن خلدون، تعريب د. موسى وهبي، وشوقي دويهي، دار الفارابي، طبعة أولى، ١٩٨٠م.

٤٩.سهام أبو زيد: سهام مصطفى أبو زيد، الحسبة في مصر الإسلامية من الفتح العربي إلى نهاية العصر المملوكي، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة ١٩٨٦م.

٥٠.شـكري سـمان: شكري محمد سمان، السياسة الشرعية وقواعدها في العقاب التعزيري (رسالة ماجستير)، إشراف د. محمود السرطاوي، الجامعة الأردنية، سنة ١٩٩٤م.

٥١.طاش كبرى زادة: أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زادة، مفتاح السعادة ومصـباح السيادة في موضوعات العلوم، مراجعة وتحقيق كامل كامل بكري وعبد الوهاب أبو النّور، دار الكتب الحديثة، مطبعة الاستقلال.

٥٢.عبد الرحمن تاج: عبد الرحمن تاج، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، مجلة الأزهر، عدد سنة ١٤١٥هـ.

٥٣.عبد العظيم عبد السلام: عبد العظيم عبد السلام شرف الدين، ابن قيم الجوزية عصره ومنهجه وآراؤه في الفقه والعقائد والتصوف -رسالة ماجستير-، مكتبة نهضة مصر، طبعة أولى، ١٣٧٦هـ- ١٩٥٦م.

٥٤.عـبد الفـتاح عمـرو: عبد الفتاح عايش عبد الفتاح عمرو، تطبيقات السياسة الشـرعية (رسالة ماجستير)، إشراف د. محمد نعيم ياسين، الجامعة الأردنية، سنة ١٩٩٤م.

٥٥.عـبد الوهـاب خلاف: عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسـلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، مؤسسة الرسالة، طبعة خامسة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٥٦.علي اللوة: علي اللوة، أصول الفقه، مطبعة كريما ديس تطوان، طبعة١٩٧٠م.

٥٧.عـلي حسـب الله: عـلي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، مصر، دار المعارف، طبعة ثانية ١٣٧٩هـ - ١٩٥٩م.

٥٨.عـلي حيـدر: علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تعريب المحامي فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية.

٥٩.علي شلق: علي شلق، العقل السياسي في الإسلام، دار المدى للطباعة والنشر، طبعة ١٩٨٥م.

٦٠.محمد البنا: محمد البنا، مذكرات السياسية الشرعية لتخصص القضاء الشرعي (السنة الثانية) لسنة (١٩٤٢م- ١٩٤٣م)، مطبعة الشرق.

٦١.محمـد تقـي الحكيـم: محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، دار الأندلس، طبعة أولى ١٩٦٣م.

٦٢.محمـد جـلال شـرف: محمد جلال شرف، نشأة الفكرالسياسي وتطوره في الإسلام، دار النهضة العربية، طبعة ١٩٨٢م.

٦٣.محمـد سلام: د. محمد سلام مدكور، مناهج الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية والعقائدية، الناشر جامعة الكويت، طبعة أولى، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

٦٤.محمد سلام: د. محمد سلام، أصول الفقه الإسلامي، دار النهضة، طبعة أولى ١٩٧٦م.

٦٥.محمد قلعة جي: محمد رواس قلعة جي، موسوعة فقه أبي بكر الصديق، طبعة دار الفكر، طبعة أولى، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

٦٦.محمـد قـلعة جي: محمد رواس قلعة جي، موسوعة فقه علي بن أبي طالب، طبعة دار الفكر، طبعة أولى، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

٦٧.محمـد نعيم ياسين: محمد نعيم ياسين، محاضرات في مادة السياسة الشرعية لعـام ٩٣/٩٢، لطلـبة الدكـتوراه في قسم الفقه وأصوله، الجامعة الأردنية، (محاضرات غير منشورة).

٦٨.مصـطفى حـلمي: مصـطفى حلمي، نظام الخلافة بين أهل السنة والشيعة، مختصـر كتاب الخلافة في الفكر الإسلامي، دار الدعوة، طبعة أولى، ١٤٠٨ هـ- ١٩٨٨م.

٦٩.ناهض فرحات: ناهض فرحات، الشروط العامة للمعاهدات في الشريعة الإسلامية، إشراف علي الصوا، رسالة ماجستير، الأردنية، ٩٥.

٧٠.وزارة الأوقاف: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية، الكويت، طباعة ذات السلاسل الكويت، طبعة ثالثة، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

٧١.الهواري: محمد الهواري، إشراف ماجد أبو رخية، حكم الإسلام في الإجراءات المتخذة بحق المتهم، رسالة ماجستير لسنة ١٩٨٨م.

(ي) المراجع اللغوية

١. أبو البقاء: أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي ت(١٠٩٤هـ - ١٦٨٣م)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، قابله على نسخه الخطية د. عدنان درويش، محمد المصري، طبعة ١٩٧٤م.

٢. أبو جيب: سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي، دار الفكر، طبعة أولى، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

٣. أحمد عطية: أحمد عطية، القاموس الإسلامي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، طبعة أولى، ١٣٩٠هـ-١٩٧٠م.

٤. ابن الأثير: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير (٥٤٤-٦٠٦هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، دار الفكر.

٥. ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، طبعة ثانية، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦.

٦. التهانوي: محمد علي بن علي التهانوي ت(١١٥٨هـ)، كشاف اصطلاحات الفنون، الناشر أحمد جودت، طبع في مطبعة أقدام بدار الخلافة العلية، ١٣١٧ هـ.

٧. الجرجاني: علي بن محمد بن الشريف الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، طبعة جديدة ١٩٨٥م.

٨. الفيروز أبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزأبادي، القاموس المحيط، طبعة دار الجليل المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، وقد تم طبعه في مكتبة البابي الحلبي، ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م.

٩. الفيومي: أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ، المصباح المنير، مكتبة لبنان، ١٩٨٧م.

١٠.مجمع اللغة العربية: مجمع اللغة العربية بجمهورية مصر، المعجم الوجيز، دار التحرير للطبع، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، طبعة ثانية، سنة ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م.

١١.محمد قعلة جي: محمد رواس قلة جي ود. حامد صادق قنيبي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، طبعة أولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

١٢.النسفي: نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد النسفي ت(٥٣٧هـ)، طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، علق عليه وخرج أحاديثه الشيخ خالد عبد الرحمن العك، دار النفائس، طبعة أولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

١٣.نكري: القاضي عبد النّبي بن عبد الرسول أحمد نكري، جامع العلوم الملقب بدستور العلماء في اصطلاحات العلوم والفنون بتصريح شاف وتوضيح واف، اعتنى بتهذيبه وتصحيحه قطب الدين محمود بن غياث الدين علي الحيد آبادي، مطعبة دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد دكن الهند بإدارة أمير الحسن النعماني، الطبعة الأولى.

ملحق رقم (١)

فهرس الآيات

الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط...﴾	النساء	١٣٥	١٠١، ١٠٢
﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم...﴾	المائدة	٨	١٠٢
﴿والسارق والسارقة فاقطعوا...﴾	المائدة	٣٨	١٠٦
﴿الله له ملك السموات والأرض وما بينهما﴾	المائدة	٤٠	٩١
﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾	المائدة	٤٤	٩٤
﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾	المائدة	٤٥	٩٤
﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾	المائدة	٤٧	٩٤
﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً﴾	المائدة	٤٨	٤٤
﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس﴾	المائدة	٩٠	١٠٦
﴿إلا ما اضطررتم إليه﴾	الأنعام	١١٩	١٨٨
﴿خذ العفو وأمر بالعرف...﴾	الأعراف	١٩٩	١٨١
﴿إما تخافن من قوم خيانة﴾	الأنفال	٥٨	٢٣٧
﴿وإن جنحوا للسلم...﴾	الأنفال	٦١	٢٢٨، ٢٣١
﴿وإن استنصروكم في الدين...﴾	الأنفال	٧٢	٢٢٨
﴿فسيحوا في الأرض أربعة أشهر...﴾	التوبة	٢	٢٣٥
﴿فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم...﴾	التوبة	٤	٢٣٧
﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم...﴾	التوبة	٥	٢٣٥
﴿فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم﴾	التوبة	٧	٢٣٦
﴿التائبون العابدون الحامدون...﴾	التوبة	٧١	٢٦١
﴿التائبون العابدون الحامدون السائحون﴾	التوبة	١١٢	٢٦١
﴿إن الحكم إلا لله﴾	يوسف	٤٠	٩٢
﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً...﴾	النحل	٤٣-٤٤	٢٢٠
﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾	النحل	٩٠	١١٠
﴿وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم﴾	النحل	٩١-٩٢	٢٢٨

الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿وجعلنا جهنم للكافرين حصيراً﴾	الإسراء	٨	٢٧٩
﴿وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولاً﴾	الإسراء	٣٤	٢٢٨
﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾	الحج	٧٨	١٨٣
﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾	النور	٢	١٠٦
﴿والذين يرمون المحصنات...﴾	النور	٤	١٠٦، ٢٢٣
﴿إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله...﴾	النور	٦٢	٢٠٤
﴿إن الله و الرزاق ذو القوة المتين﴾	الفرقان	٣	٩١
﴿نؤتها أجرها مرتين﴾	الأحزاب	٣١	٢٥٧
﴿وإن يونس لمن المرسلين...﴾	الصافات	١٣٨-١٤١	١٠٨
﴿واذكر عبادنا إبراهيم وإسحاق﴾	ص	٤٥	٢١٢
﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً﴾	الشورى	١٣	٤٥
﴿وأمرهم شورى بينهم﴾	الشورى	٣٨	٩٤
﴿ثم جعلناك على شريعة من الأمر﴾	الجاثية	١٨	٤٤، ٩٢
﴿أفمن كان على بينة من ربه﴾	محمد	١٤	٢٢١
﴿فلا تهنوا وتدعوا إلى...﴾	محمد	٣٥	٢٣٠، ٢٣٢
﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين... وأنتم لا تشعرون﴾	الحجرات	١-٢	٩٢
﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ...﴾	الحجرات	١٣	١٠٠
﴿وخلق كل شيء فقدره تقديراً﴾	الذاريات	٥٨	٩١
﴿وإن الظن لا يغني من الحق...﴾	النجم	١٢٨	٢٨٤
﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات...﴾	الحديد	٢٥	٢٢٠
﴿الذين يظاهرون منكم من نسائهم﴾	المجادلة	٢	١٠٦
﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء...﴾	الطلاق	١-٢	١٠٦، ٢٤١، ٢٤٨، ٢٥٦
﴿يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات..﴾	الممتحنة	١٠	٢٣٣

ملحق رقم (٢) : فهرس الأحاديث والآثار

ملحق رقم (٣) فهرس الأعلام

Abstract

Islamic Policy from Imam Ibn Al-Qayyem's view point

Prepared by: Jamilah Al-Rifa'i

Supervisor: Professor Fathi Al-Dereini

This thesis deals with Islamic policy from Imam Ibn Al-Qayyem's point of view. I have discussed Islamic policy as a language term and as an idiom and made a comparison between Imam Ibn Al-Qayyem and other juris prudents, past and modern, with regard to the concept of Islamic policy. I have also cited evidence by direct quotations or by making inferences which require the use of Islamic policy and explained the stipulations of Islamic policy which require that this matter should not be without control so that it will not be exploited by the rulers to active their own personal goals and objectives.

I have referred to some practical cases which I deliberately selected from those mentioned by Ibn Al-Qayyem because of their great relevance to Islamic policy. I have surveyed the opinions and the evidence of various juris prudents and I expressed my preference for some views, based on my judgment on concrete evidence.

Finally, it is worth mentioning that Islamic policy includes all modern means of communication such as the computer, the internet as well as police dogs, finger-prints, and blood analysis. It also includes the establishment of centers for learning the holy Qura'an and the Hadith in addition to other modern facilities such as clubs, trade unions and other recent matters which comply with the teaching and rules of Islamic Shari'a.

محتويات الكتاب

وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين